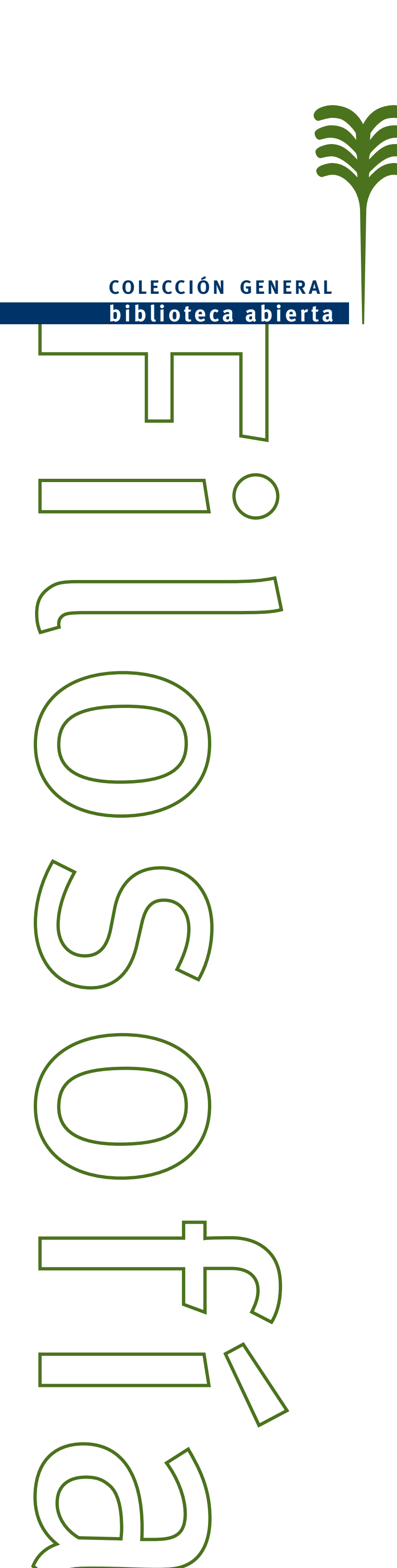


La experiencia por venir

Hegel y el saber absoluto

Luis Eduardo Gama Barbosa

Departamento de Filosofía
Facultad de Ciencias Humanas
Sede Bogotá



Autor

Luis Eduardo Gama Barbosa

legamab@unal.edu.co

Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg (Alemania). Es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), del cual fue su director entre 2012 y 2014. Sus intereses filosóficos se concentran alrededor de temas ligados con la Hermenéutica Filosófica y la Filosofía del Idealismo alemán (en especial Hegel), filosofía social y estética. Es fundador y director del *Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea* de la Universidad Nacional de Colombia, así como fundador/codirector del Grupo de investigación y creación en filosofía y teatro *Teatrofía* (2015). Ha sido profesor invitado en el Departamento de Filosofía de la Université Paris-Nanterre (Francia). Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Erfahrung, Erinnerung und Text.* Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik (2006), *Nietzsche y la Hermenéutica Contemporánea* (2012), así como varios artículos sobre Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer.



biblioteca abierta

colección general **filosofía**



NOTA IMPORTANTE

La experiencia por venir
Hegel y el saber absoluto

La experiencia por venir

Hegel y el saber absoluto

Luis Eduardo Gama



2020

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Gama Barbosa, Luis Eduardo, 1969-
La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto / Luis Eduardo Gama. —
Primera edición. — Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía, ©2020.
558 páginas . — (Biblioteca abierta. Filosofía ; 489).

Incluye referencias bibliográficas e índice de materias
ISBN 978-958-794-108-1 (rústica). — ISBN 978-958-794-109-8 (e-book)

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 — Fenomenología del espíritu — Crítica e interpretación 2. Lo absoluto 3. Experiencia religiosa 4. Pensamiento filosófico 5. Fenomenología 6. Filosofía alemana I. Título II. Serie

CDD-23 193 / 2020

La experiencia por venir
Hegel y el saber absoluto

Biblioteca Abierta
Colección General, serie filosofía

Primera edición, 2020
ISBN impreso: 978-958-794-108-1
ISBN digital: 978-958-794-109-8

Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta
Camilo Umaña

Preparación editorial
Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas
Rubén Darío Flórez, Director
Laura Morales, Coordinadora editorial
Juan Carlos Villamil Navarro, maquetación y coordinación gráfica
Edwin Algarra Suárez, Corrección de estilo
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2020

Impreso en Colombia

Contenido

Introducción

SUELEN COMENZAR LOS COMENTARIOS a la *Fenomenología del espíritu* esgrimiendo la necesidad de volver sobre una obra capital del pensamiento occidental, cuya dificultad no le resta fascinación y cuyos planteamientos, aun los más osados y controvertidos, siguen estando presentes en discusiones de los más diversos campos del saber y del actuar humano. La *Fenomenología* y la filosofía de Hegel en general, se dice entonces, son de una permanente actualidad y su futuro queda asegurado en tanto en ellas se tocan cuestiones esenciales de la realidad y la existencia humana, que nunca se resolverán por completo. Aquí no podemos menos que reconocer la verdad de estos lugares comunes, pero sí queremos señalar que, con el impulso que ha ganado la recepción de Hegel en los últimos años, se han vuelto cada vez más inútiles. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que volver sobre la filosofía de Hegel era considerado un gesto contrario al talante filosófico dominante por entonces, en una época que descreía de los grandes metarrelatos y de las construcciones sistemáticas omniabarcantes; un síntoma de historicismo o academicismo que casi por mera rutina se detenía en Hegel como uno de los nodos constitutivos de la historia de la filosofía, pero del cual poco podía ganarse para responder a las exigencias y retos a los que el pensamiento se enfrentaba en ese momento. Las primeras generaciones de la filosofía analítica y

los primeros impulsos de la posmodernidad tuvieron en común esta mirada de soslayo a Hegel, como un pensador quizás inquietante, pero que difícilmente se avenía con sus proyectos filosóficos: donde era necesario el análisis que divide y escruta la realidad en ámbitos y campos fenoménicos bien definidos y cerrados en sí mismos, Hegel ofrecía una ambiciosa pero cuestionable mirada holística al conjunto del ser de lo real; donde se imponía reivindicar formas de conocimiento y de acción basadas en la imaginación, la invención o la creatividad artística, Hegel ofrecía la versión más acabada de una racionalidad todopoderosa que integraba todo en un rígido sistema de verdades absolutas que poco espacio dejaban para la fantasía y lo novedoso. En nuestro entorno latinoamericano, este ambiente poco propicio para la recepción de Hegel se enturbiaba aún más con las circunstancias políticas de aquellos años sesenta y setenta, donde dominaba, en buena parte del mundo académico, un marxismo que veía en Hegel al típico pensador del Estado burgués. Si por aquella época en los planes de estudio de muchos departamentos de filosofía y ciencias sociales se consagraban uno o dos cursos sobre Hegel, era, en muchos casos, con el único propósito de preparar a los estudiantes para entender luego correctamente a Marx.

Pero esta constelación de la recepción de Hegel ha cambiado considerablemente, incluso en nuestro medio, donde las nuevas tendencias académicas siempre llegan con algún rezago. Sin lugar a duda, la nueva actualidad de la filosofía de Hegel fue desarrollándose, en primera instancia, en el ámbito de la filosofía práctica, por ejemplo, en el debate entre universalismo y comunitarismo, donde el planteamiento hegeliano de una constitución social de la autoconciencia se constituyó en una referencia obligada; pero también en las discusiones en torno a la cuestión del reconocimiento (Charles Taylor, Axel Honneth) y, no en último término, en la noción de la *Sittlichkeit*, que fue vista como una alternativa a las éticas utilitaristas y a las kantianas. No obstante, este primer desarrollo en el renacimiento de Hegel fue ampliado luego a temáticas más propias de la filosofía teórica. En efecto, en este ámbito, los trabajos de John McDowell y Robert Brandom llamaron la atención acerca de la pertinencia de planteamientos hegelianos en debates actuales, como la crítica al dualismo esquema-contenido y, con ello,

al modelo representacionalista del conocimiento, pero también a la concepción naturalista del espíritu y su intento por reducir la normatividad humana a un terreno aprehensible y determinable por medio de las ciencias naturales[1]. Por lo demás, buena parte de esta renovada atención a Hegel toma como referencia su *Fenomenología del espíritu*, y esto no solo con la intención de desprenderse de las pretensiones más sistemáticas de su filosofía, sino también de encontrar en esta obra una atención especial a las experiencias concretas de los seres humanos y a formas de vida históricas reales, con sus múltiples modos de acceso al mundo, más allá de la estrechez a la que el modelo epistemológico clásico del conocimiento confina a la conciencia.

Dada esta amplia presencia de Hegel en múltiples debates filosóficos del momento, hoy resultan innecesarias las observaciones que buscan resaltar su importancia y justificar el estudio juicioso de sus doctrinas. Felizmente, los tiempos en los que era necesario defender su legado y en los que solo con muchas precisiones uno se podía proclamar hegeliano en algún sentido han quedado atrás. Sin embargo, pese a esta aclimatación de Hegel en los diferentes paisajes y latitudes de la filosofía contemporánea, subsisten en su pensamiento zonas negras y enclaves de resistencia que no se dejan asimilar con facilidad con las herramientas conceptuales del pensamiento actual y que, por ello, tampoco se dejan introducir sin fricciones en los debates del momento. Existe, en ese sentido, un núcleo metafísico duro en el corazón de su filosofía, un ámbito irreductible de verdades que él llama "científicas o absolutas", el cual, para una mentalidad como la nuestra, enseñada a descreer en conocimientos presuntamente definitivos y desconfiada de toda universalidad autoproclamada, debe parecer muestra de un dogmatismo pasado de moda o de una autocomprensión científica de la filosofía que hoy resulta insoportable.

La nueva recepción de Hegel ha desarrollado diferentes estrategias para combinar el interés creciente por su pensamiento con estos atavismos que parecen comprometerlo con posturas absolutistas propias

---

1 Para este panorama rápido sobre la actualidad de Hegel, me he apoyado en la introducción al texto *Hegels Erbe* (La herencia de Hegel), editado por C. Halbig *et al.* Véase la bibliografía.

de una metafísica dogmática que, a más tardar, el criticismo kantiano ya habría superado. La más elemental consiste en ignorar llanamente aquellos lugares de su pensamiento sospechosos de introducir este tipo de verdades infundadamente incondicionales, escogiendo de manera selectiva aquellos planteamientos que pueden ponerse a tono con el talante filosófico de las discusiones actuales (cf. Schnädelbach). El resultado es un Hegel que tiene mucho que decirnos en tal o cual campo de fenómenos (la concepción social de la autoconciencia, el problema del reconocimiento y la crítica al naturalismo, entre otros), pero del que se silencian sus tesis más difíciles (la muerte del arte, el fin de la historia o la concepción absoluta del Estado) y se callan las pretensiones sistemáticas y científicas de su pensamiento en general. Otra estrategia quiere reconocer una metafísica hegeliana, pero entonces se busca hacer de esta un desarrollo y radicalización del proyecto crítico trascendental kantiano, ampliado quizás al terreno de lo social y de lo histórico (cf. Pippin, *Hegel's Idealism*), con lo que se desactiva o suaviza toda la fuerza de la crítica de Hegel a Kant, y se le retira a su pensamiento buena parte de su originalidad. Finalmente, existen esfuerzos interpretativos por hacer de Hegel un pensador posmetafísico, es decir, intentos por leer sus planteamientos más "duros" no como recaídas por detrás del criticismo de Kant ni como prolongaciones de este proyecto, sino como genuinas vías de superación de la metafísica tradicional. En este sentido, se hace de Hegel un pensador de la diferencia, o se ponen en primer plano nociones y elementos teóricos que se dejan ubicar con facilidad como previos a o por fuera del ámbito de las presunciones metafísicas; así, por ejemplo, por detrás de la idea, el espíritu o el saber "absolutos" hegelianos, se quiere hacer valer la cuestión de la negatividad, no como lógica interna del sistema, sino como una potencia pura no sustancial, anterior al concepto o al espíritu y, por supuesto, a todo régimen de oposiciones (sujeto/objeto, conciencia/mundo, etc.) propio de la metafísica[2].

---

2 Me parece que los comentarios de Nancy, Agamben, Malabou y Žižek pueden ir en esta dirección, aunque, obviamente, existen diferencias significativas entre ellos. Véase la bibliografía.

A mi modo de ver, todos estos intentos por resolver la espinosa cuestión de la metafísica de Hegel resultan insatisfactorios. No se puede sin más acallar posturas centrales de su pensamiento solo porque resultan incómodas para nuestra sensibilidad filosófica contemporánea; por lo demás, la estrategia de tomar las "partes" pero no el "todo" se puede volver fácilmente contra ella misma, por la simple razón de que una "parte" desvinculada de su "todo" ya ha perdido su fuerza y su potencial de sentido más rico y profundo. Por ejemplo, reducir el "perdón" y la "confesión" (temas de la *Fenomenología* que trataremos en el capítulo 2) a asuntos meramente éticos, para poder conferirles un estatus de interlocución en problemáticas actuales de la filosofía social solo tiene un rendimiento limitado; al amputarles sus conexiones con una ontología del concepto y una metafísica del *Geist*, estas nociones adelgazan su campo semántico y pierden intuiciones de provecho, incluso para las temáticas propias de la filosofía social. Por otra parte, reubicar a Hegel en línea con el proyecto crítico kantiano es desconocer, a mi modo de ver, uno de los aspectos más interesantes de su filosofía, como el de la superación de la perspectiva de la conciencia subjetiva y del punto de vista de la reflexión, además de desvalorizar la muy original postura de Hegel frente al mundo ilustrado. Por supuesto, siempre es posible encontrar un hilo conductor que ligue a la filosofía crítica con la del espíritu, la reflexión con la especulación, y que haga de la crítica a la Ilustración otra forma de ilustración; pero en todo ese esfuerzo al final se deben mencionar tantas salvedades y reconocer tantas modificaciones introducidas por Hegel que uno se pregunta entonces si no es más legítimo reconocer de entrada que el horizonte de sentido abierto por su pensamiento gravita en realidad en una constelación de significaciones diferentes a las de Kant y el proyecto moderno.

Por último, tengo que admitir cierta simpatía por los intentos de leer algunos planteamientos centrales de Hegel en clave posmetafísica, y esto no de forma arbitraria, sino al modo de una reorientación efectuada desde dentro, que identifica por detrás del sistema de la razón absoluta un ámbito previo, más originario, donde la identidad dialéctica se rompe en la diferencia de lo múltiple y el absoluto se abre, más allá de las permutaciones permitidas por el concepto, hacia reali-

zaciones insospechadas. No obstante, muchas de estas propuestas me parecen demasiado riesgosas, no solo por desconocer especificidades de la filosofía hegeliana ligadas a su contexto histórico y su mundo filosófico e intelectual, sino por vincular, a la vez, al proyecto hegeliano con agendas de sentido que no le resultan propias. Se perfila así a un Hegel muy a tono con las preocupaciones de nuestra situación histórica y cultural, pero entonces uno tiene la impresión de que ya no se trata de Hegel mismo, sino de uno demasiado funcional y adaptado a la deconstrucción, la filosofía de la diferencia y a otras formas de pensamiento posmetafísico.

Las consideraciones anteriores nos sirven de marco para presentar los lineamientos generales de nuestro propio estudio: su objeto, perspectiva de análisis y propósito último. En cuanto a lo primero, el objeto, lo que nos proponemos en este texto es realizar una interpretación global del "Saber absoluto", es decir, del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel presenta lo que, por un lado, es la forma más elevada en que se manifiesta en lo concreto esa racionalidad universal que él llama *espíritu*, pero que, por el otro, encarna la etapa más elevada de la conciencia en su camino de formación; o, lo que es igual, el saber más profundo que es posible para la experiencia humana, es decir, el saber de los referentes conceptuales últimos que articulan el mundo racionalmente en su totalidad. Tendremos oportunidad de examinar de cerca el contenido de estos planteamientos. De lo dicho, sin embargo, ya resulta más bien evidente que ese saber absoluto representa, sin lugar a duda, uno de esos elementos que hacen parte de lo que arriba he llamado el "núcleo metafísico duro" del pensamiento de Hegel, o sea, una de esas nociones o ideas sobre las que fácilmente se tiende la sospecha de reeditar esquemas explicativos o constructos teóricos propios de la metafísica tradicional. En efecto, la noción de saber absoluto parece cobijar dos aspectos esencialmente metafísicos: de una parte, la idea misma de *absoluto*, es decir, de una verdad o principio que es fundamento incondicionado del todo, sustancia o esencia de lo real, y, por otra parte, la propuesta o programa que llevaría a la conciencia humana, finita y limitada, a un conocimiento de esta verdad infinita.

¿Pero es realmente el saber absoluto un saber humano de lo Absoluto? ¿Se trata en verdad de un saber metafísico sobre una esencia atemporal infinita? El capítulo de la *Fenomenología* consagrado a esta temática central debería resolver estas inquietudes. Se trata, sin embargo, de un capítulo cuya extensión apenas sobrepasa una docena de cuartillas, articuladas en tan solo veintiún párrafos. Es, pues, una de las secciones más breves de la obra, pero también una de las más difíciles y complejas, no solo por las dificultades inherentes a un pasaje donde debería culminarse el doble proceso que se despliega en la exposición del texto (la manifestación del espíritu y la experiencia de la conciencia), sino además por otros factores, como la vacilación de Hegel en este instante en torno al propósito mismo de la *Fenomenología*, o incluso por circunstancias extrafilosóficas, como la premura del autor y su estado de ánimo desasosegado al momento de escribir estas páginas finales. Todo esto guarda buenas dosis de especulación y hasta de visos de un mito fundador, como el que dice que Hegel redactó los últimos capítulos de su obra en tan solo una noche. Pero lo que sí es real es que las pocas y enrevesadas páginas de este capítulo, por las razones que sea, no dan indicios claros ni proporcionan mayores referencias indiscutibles a partir de las cuales sea posible develar el significado del saber absoluto. Lo que haya entendido Hegel por este saber no es algo que se deje aprehender simplemente desde una lectura juiciosa de estas páginas, y las innumerables exégesis e interpretaciones que han surgido casi desde la publicación de la *Fenomenología*, en buena medida, solo han contribuido a hacer más confuso el panorama, o al menos han avanzado muy poco en la formulación de apuestas de sentido que llegaran a alcanzar una aceptación más o menos amplia.

Además, el enigma del saber absoluto no se mitiga si se examinan en la obra de Hegel los antecedentes de esta temática, pero tampoco al considerar las consecuencias que ella habría tenido en la obra posterior a 1807. En efecto, la idea de un saber absoluto ya está en ciernes en los años juveniles de Jena, pero entonces solo como resonancia de una temática que era usual en la filosofía del momento y no con las particularidades y especificidades con las que se presenta en la *Fenomenología*, que, sin duda, es la obra con la que Hegel se presenta al mundo como un pensador profundamente original, desligado,

por ejemplo, de su cercanía anterior con un autor como Schelling. Por otra parte, tampoco sirve de mucho volver la mirada a los textos posteriores a la *Fenomenología*. En ellos, la idea misma de un saber absoluto no vuelve a presentarse de manera central, y si bien el epíteto de "absoluto" aparece entonces en nociones como la de "idea absoluta" en la *Ciencia de la lógica* o la de "espíritu absoluto" en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en ambos casos se trata de planteamientos que hacen parte integral del sistema de las ciencias filosóficas al que Hegel encamina todo su esfuerzo intelectual después de 1807 y no de un elemento profundamente ligado a la experiencia humana concreta, como ocurre con el saber conclusivo de la *Fenomenología*, que debía representar, precisamente, la coronación de esta experiencia, entre otras cosas. Superando sus antecedentes y desligado de las temáticas posteriores que ocuparían a Hegel, el saber absoluto de la *Fenomenología* parece una suerte de isla en el pensamiento de este autor, una problemática casi autónoma que solo parece reposar en sí misma y cuya interpretación pareciera depender tan solo, o al menos en primera instancia, de la correcta comprensión del proyecto peculiar que lo enmarca, esto es, del sentido y propósito de la *Fenomenología del espíritu*. El misterio del saber absoluto se confunde, entonces, con el misterio de la obra de la que este es cierre y conclusión. Asimismo, la *Fenomenología* resulta, en efecto, un libro peculiarísimo dentro de la obra global de Hegel. Según los primeros propósitos de su autor, ella debía constituir la "primera parte" del sistema o una especie de introducción pedagógica a este, pero ese carácter propedéutico ya no se vuelve a afirmar luego, sin que, por otra parte, Hegel haya renegado jamás del proyecto. De igual manera, Hegel jamás renegó del saber absoluto, pero, a la vez, nunca desarrolló el tema más allá del estado en que quedó formulado en 1807.

Estas circunstancias nos sirven para precisar ahora el enfoque de análisis que hemos escogido para nuestro estudio. Quiero llamarlo una "perspectiva hermenéutica" y entiendo esto en un doble sentido. Se trata, primero, de una interpretación *hermenéutica* del saber absoluto en el sentido más amplio del término, a saber, de una exégesis rigurosa del texto del "Saber absoluto", o sea, del último capítulo de la *Fenomenología*. El principio clave que guía una labor tal fue ya formulado

por la hermenéutica filológica del siglo XIX. Se trata de la circularidad entre el todo y la parte, y afirma que una parte de un texto solo se comprende a la luz del todo de sentido de este, que, a su vez, solo se va iluminando desde las partes singulares. En el caso que nos ocupa, esto significa que el saber absoluto solo puede ser comprendido si se tiene en cuenta el propósito general que anima a la *Fenomenología*, pero que, a la vez, ese propósito solo se muestra cabalmente desde la altura que se alcanza en el saber absoluto. Este principio general parece tan obvio que uno podría pensar que su aplicación resulta casi espontánea. Sin embargo, para el caso que nos concierne, nada resulta más alejado de la realidad. En efecto, la oscuridad de este capítulo final resulta tan impenetrable que pocos esfuerzos serios se han hecho por vincular estas páginas con el sentido global de la *Fenomenología*.

Esto se puede comprobar desde la cuestión de la experiencia. Esta, como es conocido, representa, sin lugar a duda, el hilo conductor más visible de todo el proceso que se describe en el texto. Aquí se recorre, en una serie de etapas distintas, la paulatina manifestación del espíritu a la conciencia humana, de manera que esas etapas son también estaciones en el camino de formación de la conciencia o, lo que es igual, diferentes configuraciones de esta. Todo el despliegue del espíritu converge, entonces, con el proceso de la experiencia, cuya estructura dialéctica describe Hegel en la introducción de la obra y cuya "ciencia" —es decir, la elevación de la experiencia al punto de vista científico— es elaborada de forma paralela por el fenomenólogo que observa la experiencia, esto es, por Hegel y por nosotros, los lectores que lo acompañamos.

En el primer capítulo de nuestro estudio, nos ocuparemos de describir la naturaleza dialéctica de la experiencia en la *Fenomenología* y de la lógica "negativa" que la impulsa. Por lo pronto, solo queríamos señalar que, pese a la centralidad de esta noción, pese al propósito declarado por Hegel en la introducción de su texto de articular la totalidad del proceso que allí se describe con el hilo de la experiencia y pese a haber denominado todo el proyecto con el título de "Ciencia de la experiencia de la conciencia", pese a todo ello, digo, son pocos los comentarios que se apoyan en esta noción como clave de lectura del texto. Por supuesto que hay razones objetivas para ello. En primer

lugar, está la propia oscuridad del escrito, pues si bien es cierto que en los primeros movimientos de la conciencia que se describen Hegel se esfuerza por identificar explícitamente la estructura de la experiencia que allí tiene lugar, resulta también innegable que este propósito se abandona más bien pronto, de manera que las últimas estaciones de la manifestación del espíritu a la conciencia se exponen en un lenguaje tan especulativo y conceptual que ya no es posible develar allí el proceso experiencial anunciado. Pues bien, el caso es que, ante esa dificultad, pocos comentaristas se esfuerzan por perseguir el hilo perdido de la experiencia, asumiendo, entonces, que este ha pasado a un segundo plano, opacado por el desarrollo conceptual que Hegel quiere resaltar en todo esto, con el propósito, quizás, de hacer el tránsito de la vida concreta de la conciencia al sistema filosófico. En contra de esta perspectiva de análisis, que asume de manera muy rápida que, en algún sentido, Hegel olvidó su propósito explícito en la introducción de la *Fenomenología* y abandonó la cuestión de la experiencia, nosotros queremos defender en este estudio que esta temática continúa vigente hasta el final, determinando todo el recorrido de la conciencia hasta la etapa definitiva del saber absoluto. Si para muchos comentaristas, entonces, en este saber resulta irreconocible la dialéctica de la experiencia; si para muchos, incluso, este saber absoluto es un puro saber especulativo, sin incidencia alguna en las vivencias reales de los individuos y los pueblos concretos, nosotros insistiremos, por el contrario, en identificar en él, esto es, en el medio del movimiento más abstracto y la descripción más marcadamente conceptual de todo el texto, la presencia efectiva de una forma de experiencia. Identificar la estructura experiencial presente en el "Saber absoluto", o sea, determinar la experiencia del saber absoluto, resulta ser, entonces, el propósito central de nuestro estudio. En esto reside, en primera instancia, su carácter hermenéutico: aquí presuponemos un nexo orgánico y circular del texto de la *Fenomenología* entre el todo y sus partes, entre su propósito global (anunciado en la introducción) y sus capítulos constitutivos; asumimos, entonces, que Hegel no olvidó su objetivo de leer toda la manifestación del espíritu en convergencia con un camino de la experiencia, sino que se mantuvo fiel a él hasta el final. Suponer en

el autor consistencia y coherencia en su propósito es, pues, el lema hermenéutico básico que rige nuestro enfoque.

Hay, sin embargo, un segundo sentido en el cual nuestra investigación se asume como hermenéutica. Se trata de un significado más específico de este término que tomamos prestado de la filosofía de Hans-Georg Gadamer. Para este, la interpretación de un texto, de un autor o, en general, de cualquier unidad de sentido que nos confronte, es genuinamente hermenéutica si ella tiene lugar como una "fusión de horizontes", es decir, no como un proyectar el sentido que nos es familiar sobre aquello extraño que interpretamos, pero tampoco como una entrega al sentido que desde allí surja y que se nos impone, entonces, sin consideración de nuestra propia verdad. Comprender a Hegel, por ejemplo, no puede querer decir proyectar sobre la oscuridad de sus textos nuestros propios intereses y pretensiones de sentido, de modo que se cancele su especificidad y se haga de él un contemporáneo más sujeto a nuestras propias preocupaciones; pero tampoco significa comprender a Hegel solo desde el interior de su propio horizonte cultural e histórico, como si sus planteamientos solo tuvieran sentido en su propio mundo y contexto, y en completa desconexión con nuestro presente. Frente a estas dos alternativas, la "fusión de horizontes" señala que un verdadero comprender tiene lugar si, en lugar de imponer el horizonte propio sobre el del otro, o viceversa, se crea una especie de horizonte más elevado en el que se reúnan esos dos, esto es, una perspectiva más general desde donde se ve el ámbito de validez de los horizontes particulares, pero también sus limitaciones, de modo que se genera una posición de sentido nueva que no es simple reproducción de la verdad del otro, ni mera imposición de la verdad propia, sino una productiva conjunción de las dos.

Cuando decimos que nuestra investigación es hermenéutica por buscar una "fusión de horizontes" con la filosofía de Hegel, o más específicamente con el saber absoluto de la *Fenomenología*, nuestra pretensión no es hacer decir a Hegel lo que quisiéramos que dijera de acuerdo con nuestra sensibilidad y mentalidad filosóficas, nuestros intereses y nuestras preocupaciones del mundo actual. Me parece que una interpretación de este tipo es la que realizan en buena medida los representantes de lo que llamé antes una "lectura posmetafísica"

de Hegel. Pero, por otro lado, tampoco se trata de mantener a Hegel encerrado en el horizonte de preocupaciones más cercano de su época y su propio mundo espiritual, como si el sentido de sus planteamientos solo tuviera validez en ese suelo primigenio. Considero que, en buena medida, esta forma de interpretación es la dominante en aquellos comentarios que dan sentido a su pensamiento solo en continuidad con la situación filosófica e intelectual de la época: como recaída por detrás del criticismo kantiano o como prolongación de este. Frente a estas alternativas, la fusión de horizontes que buscamos quiere leer el saber absoluto hegeliano, por una parte, como una propuesta teórica que brota de un mundo cultural e histórico específico, cuyos lineamientos de sentido, presupuestos y referencias de verdad, prejuicios y expectativas no pueden ser ignorados sin más; por la otra, como un planteamiento que trasciende ese limitado horizonte, se eleva a una esfera de significación más universal y, desde allí, puede interpelarnos aún en nuestro propio presente. Hegel no es una figura de museo, pero tampoco un contemporáneo más: es un genuino pensador que, desde su propia situación, elevó una propuesta de sentido que todavía nos sigue cuestionando y que aún nos puede ayudar a iluminar nuestro lugar en el mundo y a orientar nuestro actuar en él. Por eso, nos proponemos leer el saber absoluto como una experiencia; pero, más allá de eso, se trata de verlo como una experiencia que puede ser fundamentalmente nuestra experiencia, la de un nosotros situado doscientos años después de que este proyecto viera la luz, en un presente que era por entonces el porvenir de Hegel.

En suma, el propósito de este estudio es realizar una interpretación del "Saber absoluto" de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que revele este saber como una genuina forma de experiencia, esto es, según la estructura dialéctica de la experiencia que Hegel describe en la introducción de esta obra, pero, sobre todo, como una experiencia que puede hacerse nuestra y que puede orientarnos en la situación de nuestro propio presente, con sus tensiones, contradicciones e inquietudes fundamentales. Interpretar el saber absoluto hegeliano haciendo valer su carácter de experiencia y poniendo a resonar este planteamiento con nuestra propia situación es el doble propósito que anima a este estudio.

Medido desde este doble objetivo, el resultado deberá parecer al lector algo desigual. En efecto, considero haber cumplido a cabalidad el primer propósito, pero haber dejado enunciada solo al final una posible vía para lograr el cumplimiento del segundo. La ya considerable extensión del texto me convenció de detener a esta altura el análisis y dejar para una investigación futura lo que restaba. En otras palabras, creo haber demostrado aquí que el saber absoluto es para Hegel la experiencia povenir, pero me resta aún considerar qué formas concretas de realización y qué tareas específicas impone esa experiencia a nuestro propio tiempo.

En ese orden de ideas, el análisis que aquí presento se articula en seis capítulos. El primero se ocupa de exponer ciertas generalidades de la filosofía de Hegel, ubica allí el lugar de la *Fenomenología del espíritu*, considera la estructura interna de esta obra y destaca el lugar central que en ella ocupa la cuestión de la experiencia. Los otros cinco capítulos pueden considerarse ya una interpretación del "“Saber absoluto”, pero en tanto esta figura se entiende como una superación de las dos experiencias anteriores —a saber, la experiencia de la *certeza moral* [*Gewissen*] y la experiencia de la religión— me vi obligado a retroceder hasta estos pasajes claves. Por ello, el capítulo 2 se consagra a describir la configuración y la experiencia de la certeza moral, y los capítulos 3 y 4 hacen lo propio con la figura (o figuras) de la conciencia religiosa. Los capítulos 5 y 6, por último, realizan, con todo lo obtenido, una exégesis minuciosa del capítulo del “Saber absoluto” de la *Fenomenología* y esbozan al final de qué manera podría comprenderse la actualidad de dicha experiencia.

Lo fundamental de este estudio se realizó durante el año sabático que me concedieron el Departamento de Filosofía y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia en 2016. Los principales resultados de este análisis fueron discutidos y comentados en el curso sobre la *Fenomenología del espíritu* que dicté en el primer semestre de 2017 y en el seminario sobre el mismo tema que ofrecí para los estudiantes de posgrado en el primer semestre de 2018. También he podido exponer partes de esta investigación en el interior del Grupo de Investigación en Hermenéutica de la Universidad Nacional y en otros espacios académicos, en particular, en aquellos que

ha hecho posible la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (Filored). A todos mis estudiantes de la Universidad Nacional, a mi colega y maestro, el profesor Jorge Aurelio Díaz, y al profesor Thomas Sören Hoffmann, director de Filored, les estoy profundamente agradecido por los comentarios y el apoyo en este proceso. Finalmente, quiero expresar mi gratitud a mi esposa, Claire, por su comprensión y aliento durante todo el tiempo que dediqué a este trabajo, y a mis hijos, Simón y Chloé, por haberles robado con esta labor horas enteras en las que podríamos haber jugado juntos.

CAPÍTULO 1
El lugar de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu*

Cuenta la leyenda que Hegel escribió las últimas páginas de la *Fenomenología del espíritu* en la noche del 12 al 13 de octubre de 1806, mientras se escuchaban a lo lejos los cañones de Napoleón, que pondrían fin al Imperio romano germánico en la batalla de Jena. No sería descabellado imaginar que Hegel advirtió la extraordinaria coincidencia que allí tenía lugar, pues el libro, cuyo propósito último era ayudar a hacer efectiva una nueva verdad, y con ello un nuevo mundo espiritual, veía la luz exactamente el mismo día en que un acontecimiento puntual encauzaba la historia europea hacia un porvenir inédito, a saber, la realización de los ideales ilustrados que animaron la revolución. Este conacimiento de un producto puro del pensamiento y de una época nueva de la cultura no debía, sin embargo, resultar del todo sorprendente para el filósofo, quien vio acaso en esta simultaneidad la confirmación de uno de los planteamientos capitales de toda su doctrina: la tesis de la influencia recíproca y la mutua condicionalidad que vincula el ámbito de lo especulativo con el acontecer real, el concepto con la experiencia histórica, el puro pensar filosófico con el ser de la existencia efectiva. Pero la serie de convergencias y encuentros que determinan el contexto en que surge le *Fenomenología* no termina aquí. No se trata tan solo de que en octubre

de 1806, en Jena, el pensamiento universal, que debía preparar una nueva época espiritual, se haya encontrado con un evento histórico particular que dotaría de realidad sus principios: aquí también confluye la singularidad del pensador, quien busca aclarar con esta obra su propio lugar en toda esta constelación; es decir, no solo su propia posición teórica en un medio académico en el que dominan las figuras de Fichte y Schelling, sino también la postura general de sentido ante la vida de alguien sometido por entonces a tensiones individuales de toda índole[1]. La concepción de esta obra magistral del pensamiento universal converge así con la gestación de un período particular de la historia, que acaso es aún el nuestro, y con la afirmación de una individualidad que con este libro fue ganando en identidad filosófica y en conciencia sobre su lugar en el mundo y en la existencia.

No obstante, la emergencia simultánea de estas dimensiones del pensar universal, la época particular y el pensador individual, todavía está lejos de constituir una armonía completa. En efecto, la exploración filosófica del ámbito del concepto puro se encuentra aquí tan solo en sus inicios, la realización de los ideales ilustrados en la época en que ve la luz la *Fenomenología* es aún un proyecto en ciernes y el Hegel que en ella se presenta solo tiene una primera intuición acerca de las tareas y compromisos que tendrá que asumir como filósofo y ciudadano del mundo. Y, en esa medida, ni lo universal se ha realizado en lo particular, ni el individuo se ha elevado a lo universal ni se reconoce de forma plena en su horizonte de acción particular. Podemos medir lo incompleto de estos desarrollos con una circunstancia que, a primera vista, parece simplemente anecdótica. Aunque la *Fenomenología del espíritu* es el resultado que Hegel presenta al mundo filosófico en estos años tormentosos, sabemos que su interés real por entonces era el de elaborar un sistema filosófico completo, cuyas partes él ya había ido articulando en las lecciones impartidas en la universidad desde 1800. Esto explica por qué en la cubierta de la primera edición la obra se presenta como la parte inicial del sistema de la ciencia. Pero hay algo

1 Para conocer las circunstancias personales por las que atraviesa Hegel al momento de concluir la *Fenomenología*, sigue siendo una referencia muy útil la biografía escrita por Walter Kaufmann (*Hegel* 107 ss.).

más y es que, antes de tomar su título definitivo, Hegel había pensado nombrar a este libro "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Al parecer, este es el título con el que comienza a imprimirse, pero en enero de 1807 Hegel añade a la ya extensa obra un prólogo, también voluminoso; entonces decide cambiar su nombre por el definitivo de *Fenomenología del espíritu* y la presenta como la primera parte del sistema de la ciencia. No queremos especular ahora sobre las razones de esta decisión; lo cierto es que, con esta tardía vacilación, parece justificado afirmar que los dos títulos reflejan por igual el propósito y el sentido de la obra o, en otras palabras, que el proyecto de elaborar una fenomenología del espíritu —es decir, un análisis de las distintas manifestaciones del espíritu que conduciría al interior del sistema— puede tomarse de igual manera, con toda legitimidad, como el intento por realizar un análisis científico de la experiencia de la conciencia. La oscilación de Hegel entre los dos títulos no es pues un mero episodio anecdótico, sino que pone en evidencia la complejidad de una obra en la que se conjugan dos procesos que se complementan y condicionan mutuamente. En efecto, como veremos luego con más detalle, la progresiva revelación del espíritu que va articulando el sistema solo es posible desde una consideración científica de la experiencia; viceversa, esta consideración solo tiene lugar si cada experiencia se integra en una totalidad sistemática, en vez de ser analizada aislada y separadamente.

El libro, pues, debe introducir al sistema filosófico general desde la experiencia humana concreta, pero también vale decir, en sentido inverso, que él debe mostrar que dicha experiencia no consiste en una amalgama o superposición de realizaciones humanas de la más diversa índole, imposibles de vincular entre sí, sino que es posible articular las distintas formas de su realización en un sistema general de sentido. Aquí podemos señalar ya una diferencia significativa con respecto a Kant, pues mientras este último separa y analiza la experiencia humana en sus diversos campos autónomos (el conocimiento, la moral, la estética), Hegel, en cambio, se propone integrarla en un todo sistemático, cuya descripción es la meta de la ciencia filosófica. Ahora bien, esa permanente oscilación que la lleva de la experiencia al sistema de la ciencia, y luego desde aquí de vuelta al ser de lo real,

confiere a la *Fenomenología del espíritu* un carácter de movilidad y de transitoriedad permanentes que hace muy difícil ubicar la obra en un lugar estable y definitivo. Distendida entre el sistema y la experiencia, la *Fenomenología* no se identifica plenamente con ninguno de estos extremos: no es parte del sistema, del que apenas constituye su introducción, pero tampoco se reduce a un tratado sobre la experiencia humana, a la que desborda constantemente. Por eso, una de las cuestiones más espinosas que han acompañado toda la recepción de esta obra es la que concierne a su lugar dentro del sistema general que Hegel desarrollará luego. Si bien es cierto que en el mapa global del sistema que ofrece la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* hay una sección llamada "Fenomenología del espíritu", allí se trata tan solo de un esquema raquítico de la obra de 1807, a la que se ha purgado de sus aspectos más ligados con la experiencia y que, además, solo toma en cuenta sus primeros capítulos de la *conciencia* a la *razón*. En esa medida, la "Fenomenología" de la *Enciclopedia* no es la misma *Fenomenología del espíritu* que se realiza como ciencia de la experiencia, sino más bien una ciencia pura del espíritu depurada ya de todo contenido mundano e histórico concreto[2]. Pero si resulta difícil integrar la *Fe-*

2 La dificultad en la relación de la *Fenomenología* con el sistema de la ciencia ha sido formulada por B. Theunissen de la siguiente manera: si se concede a la *Fenomenología*, en tanto introducción preparatoria al sistema, una función fundamentadora de este, entonces se le sustrae al sistema su autonomía y su carácter de unidad cerrada autojustificada; o viceversa, si se insiste en que el sistema representa la justificación completa y definitiva de los planteamientos hegelianos, entonces no queda claro en qué sentido la *Fenomenología* ejerce aún un papel de justificación. Según el mismo B. Theunissen, para evitar esta paradoja, los comentaristas o bien han asumido que la *Fenomenología* sí tiene un rol de justificación, pero solo como parte de las tareas internas del sistema, o bien defienden la autonomía de la *Fenomenología* como externa al sistema, pero entonces niegan su carácter de fundamentación de este o le adscriben solo la tarea didáctica de preparar al lector para el sistema especulativo (9). Theunissen, por su parte, asume una tercera postura, según la cual la *Fenomenología* sería autónoma y externa al sistema, pero, a la vez, constituiría una fundamentación de este, en tanto "metateoría filosófica" que probaría la inconsistencia de las teorías no hegelianas (*ibíd.* 10). Nuestro análisis comparte con el de este autor la idea de que la obra representa una unidad cerrada en sí misma,

nomenología al sistema, por otra parte, resulta así mismo complicado reconocer en ella su presunto enlace con la experiencia. En efecto, si bien la obra se presenta como la exposición completa del camino de la experiencia de la conciencia natural, y si bien en la introducción se analiza en detalle la dialéctica que rige este movimiento, el lector constata con decepción que cuanto más se avanza por este camino resulta cada vez más difícil identificar la dialéctica de la experiencia que, según Hegel, gobierna el tránsito entre las distintas figuras de la conciencia analizadas. De este modo, ya en las últimas secciones del libro domina un lenguaje tan altamente especulativo que es fácil tener la impresión de que la obra ha cortado de manera definitiva todos sus enlaces con el mundo real de la experiencia humana.

En su condición doble de puerta de acceso al sistema y de análisis de la experiencia, la *Fenomenología* representa así un auténtico enigma que no deja de fascinar tanto a los especialistas como a todo lector que consiga superar el choque que produce la oscuridad de su lenguaje. En ella se combinan, no siempre de forma evidente, planteamientos altamente especulativos con análisis de fenómenos sociales y culturales que son familiares para todos; pasajes que remiten a la estructura puramente conceptual del sistema con alusiones a figuras literarias, históricas o mitológicas, que encarnan aquí experiencias constitutivas de todo ser humano (el reconocimiento, la familia y la vida en comunidad, la búsqueda de la trascendencia por el arte o la religión, etc.); enunciados del más elevado tecnicismo con frases hondamente emocionales que cautivan al lector y le hacen caer en cuenta de las implicaciones existenciales de lo que aquí se expone. No es fácil orientarse en el complejo entramado de un texto que combina dos registros expositivos distintos pero vinculados entre sí como las dos caras de una moneda. Pero a pesar de estas dificultades, a pesar de la compleja identidad de un texto con varios nombres que quiere ser varias cosas a la vez, a pesar de no encontrar su lugar ni en el interior del sistema general de su filosofía ni por fuera de este —digamos, en el terreno

---

independiente del sistema, que a su vez fungiría de su justificación de este, pero se distancia de este enfoque en la medida en que considera que es en virtud de su referencia a la experiencia —y no por su carácter metateórico— que la *Fenomenología* puede ostentar esta doble condición.

de la experiencia inmediata ajena a la reflexión del filósofo—, Hegel nunca renegó de esta obra juvenil. Es cierto que el curso posterior de su pensamiento lo orienta de manera cada vez más decidida hacia la elaboración del sistema, sea a su presentación global, como ocurre en la *Enciclopedia*, sea al desarrollo exhaustivo de algunas de sus partes, como ocurre en la *Ciencia de la lógica* o en la *Filosofía del derecho*; no obstante, eso no significa que la *Fenomenología del espíritu* fuera refutada, ni siquiera olvidada, como lo demuestra el hecho de que Hegel se refiere a ella numerosas veces en sus cursos universitarios. También es cierto que nunca le dedicó a esta obra uno de estos cursos y que al parecer muy pronto dejó de considerarla una introducción al sistema adecuada para sus estudiantes; sin embargo, cuando en 1831, poco antes de su muerte, Hegel emprende la revisión de la *Fenomenología* con miras a una nueva edición, consigna en una significativa nota: "Peculiar trabajo de juventud, no retocar"[3] (citado por Siep 23).

La *Fenomenología* aparece, entonces, a ojos de Hegel como una obra insuperable en sus propios términos, pero a la vez se nos presenta como un texto "peculiar", que no se deja incluir propiamente en el sistema; o mejor, como un texto singularísimo, elaborado desde una perspectiva específica distinta a la que domina en las obras posteriores a 1807, regidas todas por la necesidad de circular siempre en el interior del sistema. Para nosotros eso significa que ella puede ser leída en sí misma, en su valor propio, y no como simple preparación o introducción a un sistema posterior, y mucho menos como un planteamiento que después sería refutado por este. ¿En qué consiste, entonces, esa "peculiaridad" de la *Fenomenología*? ¿Cuál es la perspectiva específica de análisis que en ella opera y que la distingue de los textos hegelianos posteriores que gravitan siempre en la órbita del sistema? A nuestro modo de ver, lo peculiar y específico de ella reside en la conexión con la experiencia que señalamos antes, es decir, en el hecho de que aquí todos los planteamientos presentados, incluso los más especulativos, no son simples proposiciones que hicieran parte de un sistema científico, que dedujeran y aseguraran su verdad de su nexo solo lógico con otras proposiciones, sino enunciados cuya verdad

3 "Eigenthümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten".

requiere de una realización en la experiencia. Tendremos ocasión de ilustrar en los análisis venideros el sentido de esta afirmación que ahora debe parecer vacía. Por lo pronto, lo que queremos indicar es que el conjunto de proposiciones que se analizan en la *Fenomenología* no representan meras verdades teóricas, es decir, enunciados que en su conjunto describirían objetivamente la esencia última de las cosas en su engranaje sistémico; por el contrario, ellas son ante todo verdades que se encarnan en la praxis humana misma, reflejando la posición de sentido de un individuo o de una comunidad histórica ante la existencia y el mundo. Por ello, se trata aquí de principios vitales que orientan la conducta humana en sus diversas direcciones de significación: ante la realidad objetiva, frente a los otros seres humanos y frente a sí misma. Es cierto que cada una de estas verdades ligadas a la experiencia es traducida en la *Fenomenología* según su más profundo significado conceptual; por lo tanto, en esta obra se trata de una "ciencia de la experiencia" y no de un empirismo craso que se mantuviera al nivel más inmediato de la experiencia. Pero aun reelaborados como parte de la ciencia conceptual, dichos enunciados solo tienen sentido si con ellos se abre y se asienta el mundo real sobre el que los seres humanos despliegan sus prácticas y su vida concreta. Por otra parte, también es cierto que las obras posteriores de Hegel —quizás con excepción de la *Ciencia de la lógica*— hacen mención constante a hechos y fenómenos de la praxis humana, pero estas alusiones solo se traen aquí para ilustrar en la experiencia una determinación de orden lógico y conceptual que, en su necesidad científica, debería ya bastarse a sí misma[4].

4 Un enfoque como el de Stern se acerca al nuestro pues, aunque no refiere explícitamente lo peculiar de la *Fenomenología* a la cuestión de la experiencia, sí considera que lo que las distintas formas de conciencia en esta obra unifica no es una instancia trascendental que impusiera una necesidad rigurosa a esas transiciones, sino el simple hecho de que la conciencia experimenta en cada configuración el desespero y la insatisfacción de quien no se siente "en el mundo como en su casa" (27 ss.). Esa circunstancia explicaría igualmente la tensa relación de la *Fenomenología* con el sistema, pues mientras en esta obra nosotros "experimentamos las dificultades causadas por nuestro uso no-dialéctico de las categorías", en la "Fenomenología" de la *Filosofía del espíritu* tales

La peculiaridad de este trabajo temprano reside, entonces, en esta permanente remisión al ámbito de la experiencia, no solo como al ámbito donde se corroboran verdades conceptuales ya aseguradas de antemano por otros medios, sino, ante todo, como al ámbito donde dichas verdades se hacen efectivas y ganan realidad por vez primera. De allí el carácter de movilidad permanente que acompaña toda la exposición de este libro y que suele molestar al lector habituado a textos filosóficos que se limitan a presentar una serie rígida de tesis sostenidas por cadenas firmes de argumentos. En efecto, en la *Fenomenología* todo enunciado que brota de la observación fenomenológica de la experiencia se remite de inmediato al trasfondo conceptual que en él opera, pero, de nuevo, esa determinación conceptual se hace retornar enseguida al horizonte de la experiencia real, pues solo allí gana existencia y sentido. No se trata, pues, de hacer de la experiencia, como en el empirismo, la base absoluta de la que procede toda verdad, ni de volver a la experiencia solo para confirmar en ella conocimientos garantizados ya por la pura razón, como ocurre en el racionalismo. Tampoco se trata, como en Kant, de partir de la experiencia para poner de manifiesto las condiciones trascendentales que la hacen posible, pero que ya no harían parte de ella. Para Hegel —y esto es lo que se hace en particular evidente en la *Fenomenología*—, la esfera de la experiencia se engrana con la esfera conceptual sistemáticamente organizada, de forma tal que ninguna es base y fundamento de la otra, sino que solo en su mutuo entrelazamiento se alcanza una auténtica justificación, de modo que solo hay experiencia verdadera si ella está determinada desde el orden del concepto, pero el concepto solo es verdadero y efectivo si se ha realizado en el orden concreto de la experiencia. Según Hegel, entre el concepto y la experiencia, entre el sistema y la vida, no hay una región que ocupe el lugar de funda-

---

dificultades pierden esa carga vivencial al ser examinadas a la luz de las categorías conceptuales que ya desarrolló la *Lógica* (*ibíd.* 25). A este respecto, se ha señalado también que la conciencia, cuya formación describe la *Fenomenología*, ya no está en la descendencia del "ego cogito" de Descartes, ni en la de la "apercepción trascendental" de Kant, sino que se trata cada vez de una universalidad concreta o de una inmediatez espiritual determinada aplicada a la mediación (Hoffmann, *Hegel* 197-198).

mento de la otra, como tampoco hay aquí un plano trascendental que no haga parte de la experiencia. El horizonte de la experiencia y el del concepto se vinculan más bien como dos ruedas dentadas que se impulsan recíprocamente, de manera que, en su dependencia del concepto, la experiencia adquiere una hondura ontológica ausente en la concepción más corriente que la reduce a la simple percepción sensible, mientras que, en su dependencia de la experiencia, las verdades solo conceptuales adquieren un carácter de vitalidad y de existencia efectiva ausente tanto en la concepción abstracta de ser de la metafísica dogmática como en la doctrina del trascendentalismo kantiano.

Esta particular integración entre experiencia y concepto, o entre vida y sistema, que constituye el sello más original de la *Fenomenología*, responde a un interés temprano del filósofo que, para nosotros, se mantiene a lo largo de su obra, incluso en sus escritos más especulativos. En efecto, en una muy citada carta a Schelling de noviembre de 1800, Hegel se refiere a esta integración como una de sus tareas futuras:

> En mi formación científica, que comenzó partiendo de las necesidades subordinadas de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil tuvo que transformarse en forma reflexiva hacia un sistema; ahora me pregunto, mientras sigo ocupándome de esto, qué camino de retorno puede hallarse hacia un introducirse en la vida de los hombres. (*Briefe* 59)[5]

Está bien documentado que, con las "necesidades subordinadas de los hombres", Hegel hace referencia aquí sobre todo a la vida social y política, concretamente, a la necesidad humana de organizar una comunidad orientada a la consecución del bien común y a la salvaguardia de la libertad de los individuos. En ese sentido, las preocupaciones tempranas de Hegel tienen que ver con la experiencia inmediata de

5 También en la primera lección dictada en Jena (1801) se dice: "En lo que concierne a lo general de las necesidades de la filosofía, nosotros queremos buscar claridad en forma de respuesta a la pregunta: ¿qué relación guarda la filosofía con la vida?, o lo que es lo mismo: ¿en qué medida es la filosofía práctica? Pues es posible que las verdaderas necesidades de la filosofía no tengan con nada más que ver que con aprender a vivir de ella y por ella" (Hegel, *Introductio* 9).

los hombres de su tiempo, en una época donde los ideales ilustrados pugnan por imponerse sobre un conservadurismo retrógrado, y no con cuestiones metafísicas puramente especulativas. El "ideal juvenil" que aquí se menciona, por otra parte, refiere a la esperanza de edificar esta comunidad a partir de una religión renovada como una educación para las virtudes cívicas y no como la religión dogmática y opresora en la que se había convertido el cristianismo al positivizarse en instituciones alienantes (cf. Fulda, *Hegel* 35 ss.). Pues bien, lo interesante de este pasaje es que en él se advierte que este ideal juvenil y esta atención a las necesidades propias de la experiencia vital concreta de los hombres y mujeres de su tiempo no se han abandonado, sino que se han reorientado hacia la "ciencia", adoptando la "forma reflexiva del sistema". Más aún, Hegel deja en claro aquí que la elaboración de un sistema filosófico no constituye por sí misma la meta de su pensamiento, sino que se trata luego de encontrar desde allí un "camino de retorno hacia la vida de los hombres".

Tendríamos que explicar en qué sentido Hegel afirma que se ha visto impulsado a adoptar una forma de análisis científica, reflexiva y sistemática en la persecución de su ideal más político y emancipador de la cultura. No queremos, sin embargo, extendernos en este punto. Baste con decir que el fracaso de la revolución en Francia, así como la reacción a esta por parte de la teología alemana más conservadora, hacía ya inviable, a comienzos del siglo XIX, una liberación de los individuos movida solo por medios políticos. Ante el fracaso de la política, Hegel busca entonces respuestas en la filosofía. Como se sabe, el eje de la discusión filosófica en este momento lo constituye el debate sobre el alcance de la filosofía práctica de Kant. En un primer momento, esta filosofía se mostró como la vía más adecuada para la realización de los ideales políticos ilustrados, particularmente por su elaboración de una religión racional enfocada al cultivo de las virtudes morales y, por allí, a la formación de una comunidad de ciudadanos libres, y no a la propagación de dogmas opresores. Sin embargo, el fracaso de llevar a la práctica esta religión condujo a un examen de los postulados y principios de dicha filosofía; de este modo, el Kant que trazaba primero el camino para la emancipación y la realización en la cultura del ideal de la autonomía apareció, entonces, como

responsable de la alienación social y de la incapacidad de los individuos para autogobernarse. En efecto, la filosofía práctica kantiana se apoya en los llamados "postulados de la razón", es decir, en ideas que no pueden conocerse ni demostrarse —como la de la existencia de Dios o la libertad humana—, pero que deben aceptarse como enunciados necesarios para que la convivencia social, la moral y la existencia individual tengan algún sentido y no caigan en el abismo de lo absurdo. No obstante, el problema con estos postulados es que introducen una serie de antinomias y oposiciones que, al no poder resolverse, ahondaban aún más la experiencia de desarraigo y ruptura que, para muchos, constituía la enfermedad propia de la cultura de la época. Así, el postulado de la libertad de la razón humana entra en conflicto con el innegable determinismo de los instintos naturales, así como el postulado de la existencia de un dios que encarna el bien y la moralidad pura entra en conflicto con la realidad imperfecta de la existencia humana, incapaz de superar su finitud constitutiva. Los llamados postulados, entonces, aparecen a la base de rupturas y tensiones insolubles —como las que oponen el más allá y el más acá, la razón y el instinto, la libertad y la necesidad, o la cultura y la naturaleza—, con lo cual solo refuerzan el sentimiento moderno de extrañeza palpable en todos los ámbitos de la cultura, por ejemplo: en lo político, donde un individualismo exacerbado y una visión mecanicista del Estado generan una sociedad de egoístas que subordinan lo público a los intereses particulares; en la experiencia del arte, donde ahora el sentimiento subjetivo prima por encima del papel integrador de la comunidad que jugaba antes la obra; o en la naturaleza, de la que ha sido desterrada cualquier traza de espiritualidad al reducirla a un objeto de estudio para las ciencias empíricas.

Pues bien, para superar estas escisiones y tensiones que agrietaban el suelo de la cultura moderna, y de las que muchos planteamientos kantianos son solo su reflejo, parecía necesario promover una forma de pensamiento y de acción que armonizara e integrara en una unidad lo que se presentaba disociado y fracturado. Y es entonces en esta coyuntura que aparece la necesidad de hacer de la filosofía un sistema, pues la noción de *sistema* precisamente implica una unidad de diversas partes, aunadas por correspondencias internas y no sim-

plemente yuxtapuestas, como es el caso de las tres críticas de Kant, donde se superponen análisis de las distintas facultades humanas sin cohesión ni principio unificador interno. Es en este sentido que el ideal de juventud de Hegel, para su realización, tuvo que adoptar la "forma reflexiva", que conduce hacia el sistema de la ciencia filosófica. Se ha documentado suficientemente el surgimiento y evolución de este sistema en los años previos a la publicación de la *Fenomenología* (digamos que entre 1800 y 1806), así como los paralelos y contrastes con tentativas similares, sobre todo, de parte de Hölderlin y Schelling[6]. Todo esto constituye el proceso de génesis y maduración de la filosofía idealista poskantiana y sobre eso no tenemos nada nuevo que agregar. Por el contrario, lo que queremos recalcar, que a nuestro modo de ver no se subraya de manera suficiente, es la íntima conexión que guarda esta filosofía concebida como ciencia y sistema con la experiencia, es decir, con la vida y la praxis concreta de los individuos y las culturas. Es ese el mensaje decisivo de la carta citada, a saber, que la preocupación de Hegel por las necesidades humanas más inmediatas, por el activo y práctico ser en el mundo de la conciencia, es decir, por la experiencia, no se sustituye ni se anula con la elaboración reflexiva más sistemática de su filosofía —que después de 1807 se hace cada vez más predominante—, sino que solo se ha encauzado en otro sentido. Por ello, aun en sus realizaciones más especulativas, la filosofía debe buscar su conexión con la vida. Y, de esa manera, la preocupación por la experiencia se ha transformado en sistema, pero no desaparece, sino que el filósofo que arriba a la ciencia debe buscar el "camino de retorno" que lo introduzca otra vez en la "vida de los hombres"[7]. Es

6 Para un panorama preciso de este desarrollo, sigue siendo insuperable en muchos aspectos el estudio de Dieter Henrich (9 ss.), pero también la primera parte del algo olvidado estudio del historiador de las ideas J. E. Toews sobre el proyecto cultural y filosófico del hegelianismo da cuenta, de manera muy equilibrada, del contexto en que se desarrolló este pensamiento. Véase Toews (13-67).

7 En este sentido, Fulda señala que, cuando en la carta a Schelling Hegel habla de la "forma reflexiva" que adopta su ideal de juventud, hace referencia a "la forma de un ideal que ya no es más un más allá carente de realidad"; es decir, no a un ideal meramente pensado que sobrevolara por encima de la realidad, sino uno que irrumpe como el "*medium* de la realidad" como

esta vocación hacia la experiencia propia de su filosofía, decimos, la que no se destaca lo suficiente en el pensamiento de Hegel[8]. A este desconocimiento contribuye, por supuesto, el mismo autor, quien en sus obras posteriores muchas veces silencia este vínculo y quien incluso en el desarrollo mismo de la *Fenomenología* no hace visible el hilo de la experiencia anunciado al comienzo. Pues bien, contra la lectura que hace de la experiencia un tema menor en Hegel, y contra el mismo Hegel, en tanto refuerza indirectamente este prejuicio, nuestro estudio quiere insistir en la centralidad de esta noción y en su conexión permanente con el ámbito del concepto y del sistema.

El estudio que emprendemos ahora toma, entonces, por objeto la *Fenomenología del espíritu*, en tanto en esta obra la vinculación de la filosofía con la experiencia resulta un elemento esencial y constitutivo, y no un simple aspecto accesorio, como puede ser el caso en otros textos. Nos proponemos, pues, hacer una lectura de la *Fenomenología* que busca reivindicar el papel que juega la experiencia humana —según la comprensión hegeliana de este término, claro está— como vía de acceso al saber especulativo, esto es, al conocimiento del concepto y por ello a la estructura última que articula el sistema general hegeliano. Por lo demás, no se trata aquí de un comentario global que analice cada una de las estaciones de la experiencia de la conciencia, sino de un estudio que se enfoca de manera deliberada en las últimas etapas de este recorrido, a saber, las figuras de la *certeza moral* (*das Gewissen*), la *religión* y el *saber absoluto*. Esta selección no es caprichosa, sino que obedece a dos razones claras. La primera es de orden hermenéutico-filológico y tiene que ver con que justamente estas últimas secciones de la obra representan los pasajes donde resulta más difícil reconocer el movimiento de la experiencia, cuya estructura dialéctica ha sido

---

la "unidad presupuesta en todo lo separado" (Fulda, *Hegel* 55). Del mismo modo, la noción de *sistema* no hace referencia a algo "dado y fijo y como impuesto desde fuera", sino a "una totalidad orgánica" que puede orientar la vida mejor que la filosofía del mundo y la doctrina de la religión de Kant, y en donde ella "se deja vivir de manera más plena" (*ibíd.*).

8 Pöggeler afirma, p. e., que esa relación del sistema con la vida, que para el joven Hegel constituye una exigencia, se va a pique con la elaboración posterior de un sistema cerrado (cf. Pöggeler, *Hegels Idee* 160 ss.).

anunciada desde la introducción, y que, según esta, debía fungir como el hilo que unifica y da continuidad a todo el libro. La dificultad de identificar en estas figuras de la conciencia el desarrollo de una genuina experiencia dialéctica ha alimentado el prejuicio según el cual Hegel habría olvidado inscribir estas formas de conciencia en la estructura general de la experiencia o, más grave aún, habría pasado ya en estas secciones a un terreno puramente especulativo, inaccesible a la experiencia. Como sea, se trata del prejuicio que hace de la experiencia un tema menor, presente quizás en ciertas formas elementales de la conciencia, pero inefectivo para esclarecer sus formas más complejas, es decir, aquellas que aspiran al conocimiento de las verdades más profundas de la existencia y el ser (la moral, dios y lo absoluto). Contra este prejuicio, entonces, aquí queremos defender que el movimiento de la experiencia determina la trayectoria total de la conciencia en sus distintas configuraciones, que su estructura dialéctica es también el principio que articula sus formas finales más excelsas y que, en últimas, Hegel no es tonto ni inconsecuente, y no ha olvidado en la marcha lo que prometió al comienzo. La segunda razón es más de orden filosófico. Nuestro estudio se limita a las últimas tres configuraciones de la conciencia por la sencilla razón de que la experiencia que en ellas tiene lugar, como etapas finales del camino de formación de la conciencia, es la que da acceso al conocimiento del absoluto; es decir, porque se trata en estas figuras de experiencias cuyo objeto ya no es un ámbito o campo específico y delimitado de la realidad (la naturaleza, la vida animal, el otro ser humano o la historia), sino la esencia última y definitiva que atraviesa todas las esferas del ser, articulando y animando la vida del todo. Hegel llama *concepto* [*Begriff*] a esta estructura móvil que es la esencia viva de todo lo real, de modo que en estas tres últimas formas de la conciencia la experiencia conduce al conocimiento del concepto y por eso en ellas se verifica el paso de la experiencia concreta al terreno de la verdad más profunda y universal, y se hace evidente la relación de dependencia mutua entre la experiencia y el concepto, o lo que es igual, el vínculo que liga la vida y la existencia efectivas con el sistema de las verdades puras de la filosofía. En otras palabras, nos concentraremos en esas últimas configuraciones porque en ellas tiene lugar la experiencia más

alta, que es la de realizar la esencia y el concepto, o lo que es lo mismo, porque aquí se manifiesta en una forma de praxis concreta y singular la verdad más universal. Estas secciones ilustran así la realización más excelsa de la experiencia humana, una que, como veremos en su momento, coincide en el llamado *saber absoluto* con la actividad superior de la filosofía misma.

Con esto hemos indicado ya el trayecto que sigue nuestro estudio. Este se desarrolla en cinco secciones: el capítulo 2, que se consagra al análisis de la certeza moral, los capítulos 3 y 4 que estudian la experiencia de la *religión*, y finalmente los capítulos 5 y 6, que se ocupan de la experiencia del *saber absoluto*. Pero, antes de emprender este camino, conviene desarrollar brevemente en este capítulo introductorio algunas nociones que son presupuestos del análisis posterior, (1) la noción de *espíritu* y (2) la noción de *experiencia*; y describir, finalmente, (3) la estructura general de la obra y el camino que nos conduce hasta la figura de la certeza moral, donde comienza nuestro análisis.

1. La noción de *Geist*

Como ya hemos indicado, la atmósfera espiritual que reina en la Europa de comienzos del siglo XIX está marcada por un profundo sentimiento de desarraigo y extrañamiento que invade a los individuos y a las comunidades sometidos, en todos los ámbitos de la praxis humana, a contradicciones y tensiones en apariencia insolubles. La fuerza de la revolución, que arrasó con las instituciones políticas más venerables, pero también el auge creciente del conocimiento científico, que desmitificaba la naturaleza, y el impulso de una razón ilustrada, que minaba las bases de la fe religiosa y de la tradición, crearon un entorno de inseguridad y desorientación, que escindía a los individuos entre los extremos irreconciliables del saber racional y el creer emocional, la razón y el instinto, el ideal de autonomía y la libertad del individuo, por un lado, y su innegable pertenencia a tradiciones más hondas y antiguas, por el otro. Como veíamos, la filosofía del momento quiso superar este estado de división y fractura apelando a un saber universal que integrara todos los ámbitos dispersos de la experiencia humana y sus principios mutuamente excluyentes en una unidad y una totalidad global. Por supuesto, la manera en que se entendieron este

saber y esta unidad divergió de forma considerable. La generación de románticos, por ejemplo, a la que fue cercano el joven Hegel, intentó reanimar en el mundo moderno el paradigma de la Grecia clásica, que armonizó la realidad pública de la *polis* con el misterio del linaje individual, la comunidad con el singular o la ciencia con el arte y la religión, apelando a un principio superior, a una especie de razón supraindividual a la que llamaron *logos*. En cambio, un autor como Jacobi creyó encontrar el principio unificador del todo en una suerte de saber inmediato, inaccesible para la razón filosófica, que compenetraba al individuo con la vida del absoluto. Finalmente, y contra estos arrebatos extáticos, autores como Reinhold, Fichte o el temprano Schelling insistieron en la necesidad de elaborar un saber sistemático y racional que diera cuenta del todo de la realidad de forma unificada.

Pues bien, frente a estas propuestas, la respuesta que Hegel dará a esta problemática, y que va madurando durante los años de Jena que preceden a la *Fenomenología*, representa una postura novedosa y original. Como los románticos, Hegel admiraba el poder vinculante del *logos*, pero lo consideraba incompatible con el principio moderno de la autonomía individual, al cual no quería renunciar. Por otra parte, una solución como la de Jacobi le parecía una abdicación de la razón filosófica ante la intuición inmediata y el sentimiento, desde los cuales se hacía brotar el absoluto como "de un pistoletazo" (FE 21)[9]. Finalmente, Hegel coincide con Fichte y Schelling en la necesidad de elaborar un sistema que integrara los diversos principios de la acción y del saber humanos, que Kant había considerado de forma aislada, en una unidad superior aprehensible desde la razón; una unidad que, por lo demás, no sometiera al individuo a un poder externo, sino cuyo conocimiento, por el contrario, representara la realización más alta de su libertad.

La apelación al sistema como instancia que unifica y armoniza una realidad fracturada y dispersa presentaba así la ventaja de no renunciar al ejercicio de la razón propio de la filosofía, al tiempo que

9 En adelante, citaremos con estas siglas (FE) la *Fenomenología del espíritu* en la traducción al castellano de Wenceslao Roces. He confrontado esta traducción con la edición en alemán de Suhrkamp y señalo en paréntesis cuando he realizado modificaciones.

respetaba el logro supremo del pensamiento moderno, es decir, la idea de la autonomía del individuo. Con esto se aseguraba la continuidad con los desarrollos más altos de la filosofía moderna, a la vez que se superaba su tendencia a fundarse en verdades unilaterales y análisis compartimentados de la realidad, incapaces de aprehenderla como un todo unitario de sentido. Como veíamos, en esto coinciden las doctrinas de Fichte, Schelling y Hegel. Sin embargo, estas comienzan a divergir en la manera en que se entendía desde cada una de ellas el principio unificador del sistema, esto es el absoluto.

Este término resulta así central para el idealismo poskantiano. Siguiendo su acepción más general, el absoluto hace referencia a la verdad última que es condición de todo sin ser ella misma condicionada, y que representa por eso la esencia y fundamento de todo lo real. En la acepción idealista que nos interesa, este sentido general del término se especifica, sin embargo, al vincular ese absoluto al sistema como su principio y fuerza organizadora. Una verdad absoluta en este sentido idealista no es, por tanto, solo el fundamento último de lo real, pues este aun podría residir en un ámbito distinto, suprasensible o trascendente al mundo, pero lo que importa ahora es mostrar que ese absoluto integra todo en la unidad global de un sistema, de manera que articula orgánicamente y como desde dentro —y no al modo de una simple superposición— las distintas esferas de lo ente, y por eso mismo ya no se instala en un suelo anterior o más básico que el de la realidad efectiva, sino que se cuela, por así decir, entre los intersticios de esta, vinculando y relacionando lo que parecía distinto. Pues bien, decíamos que las divergencias entre los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel residen en las distintas concepciones que tienen de este absoluto. Para Fichte, por ejemplo, el principio unificador del sistema debería ser el yo, esto es, un yo absoluto que antecede al yo empírico, como la pura actividad de un autodiferenciarse y reunirse de nuevo desde la diferencia, a partir de la cual se da sentido tanto a la praxis como al conocimiento humano. Para Schelling, por el contrario, lo absoluto no debería entenderse como un principio subjetivo, sino desde una idea más alta que el yo, esto es, no como un sujeto absoluto que, al diferenciarse a sí mismo, pone al objeto, sino como una unidad absoluta, previa a la distinción entre sujeto y objeto. En

esa medida, mientras el planteamiento de Fichte se entiende como el sistema de un yo absoluto, el de Schelling aparece como un sistema de la identidad absoluta.

En una primera instancia, Hegel toma partido por Schelling y su idea de que el absoluto debería concebirse como una identidad más alta que la subjetividad del yo; sin embargo, va distanciándose de este en cómo entiende la forma de acceso a este principio superior. Para Hegel, esta debe ser una vía *especulativa*, un término peculiar de su filosofía que encontraremos a menudo en nuestro estudio. El absoluto como principio unificador de toda la realidad había sido concebido por estos autores no como una entidad material o como una sustancia en sí a la base de todas las regiones del ente, sino más bien como una suerte de actividad pensante regida por una lógica general: un pensar universal [*Denken*] que da sentido a la realidad y la mantiene cohesionada en una totalidad. Se trata de un pensar supraindividual del que, no obstante, participa la razón humana, cuya realización más verdadera no es otra que la de reconocer la compenetración del individuo en un todo racional de sentido. De esta forma, este pensar absoluto aseguraba la verdad básica del idealismo: que no hay una realidad en sí independiente de la conciencia, sino que el espíritu humano participa de la misma lógica general que determina al mundo natural y social, de modo que esta lógica se refleja en su pensar y se realiza en su actuar. Ahora bien, para Schelling la conciencia humana logra aprehender, en última instancia, esta estructura unitaria del pensar absoluto, de la que ella misma es parte, mediante una operación intuitiva que ya no es de orden racional, a saber, a través de una intuición intelectual por la que la autoconciencia salta hacia el absoluto y se funde en unidad con él. Para Hegel, por el contrario, la manera en que la conciencia reconoce al absoluto que la determina es siempre una realización racional, solo que se trata ahora de una racionalidad peculiar que Hegel denomina “especulativa”, porque no consiste en la captación directa de un objeto por una conciencia, sino en una aprehensión indirecta, como la que se tiene frente a un espejo (*speculum*), en donde el objeto se percibe mediado por su reflejo y no de manera aislada, sino inscrito en un contexto más amplio que también in-

cluye al sujeto que observa[10]. No se salta, entonces, por fuera de la razón para asir al absoluto; para Hegel, este se conoce al modo de una progresiva penetración de la conciencia individual en el todo racional que la sustenta, a través de un pensar especulativo por el que la conciencia reconoce en su horizonte de acción inmediato el reflejo de un sentido superior, de manera que ella va integrando paulatinamente el ámbito de su praxis en una razón o inteligibilidad universal cada vez más amplia, como en una secuencia de mutuos reflejos en la que el individuo devela de forma creciente la estructura lógica de la que él participa y en la que, a la vez, esta estructura se hace real y efectiva en el mundo concreto.

De la mano de esta noción de lo especulativo, Hegel va desarrollando, entonces, una novedosa concepción de lo absoluto, que se encuentra ya madura en la *Fenomenología*. Según esta, el absoluto, en tanto principio unificador de lo real, funciona como un pensar universal que no se escinde de la realidad en una esfera trascendente, a la que la conciencia solo accedería mediante un salto intuitivo, sino que se trata de un pensar activo, que se interna en la realidad desplegando paulatinamente sus determinaciones y abarcando al pensar solo subjetivo en este campo de sentido cada vez más amplio. De este modo, el absoluto se va develando de a pocos a la conciencia que se entrega a este movimiento, al tiempo que ella va reconociendo su lugar en él. Esta manera de acceder al absoluto se llama “especulativa”, pues, así como un espejo media la mirada del observador con el reflejo del

10 Sobre el sentido del término *especulación*, sus asociaciones visuales y sus diferencias con otro pensar “visual”, como la reflexión, véase Russon (*Reading Hegel's*, 205). Este autor realiza la interesante sugerencia de que la filosofía de Hegel puede leerse como una filosofía de la visión dialécticamente desarrollada (*ibíd*., 209). Por su parte, Inwood señala que Hegel no asocia la noción de especulación con el espejo (*speculum*), sino con el verbo *speculari*, que significa “espiar” u “observar”, pero que en alemán también se asocia con cierta audacia o valentía, por ejemplo, en los negocios (2007, 284). En ese orden de ideas, al pensar especulativo le es inherente una cierta audacia para ir más allá de lo inmediatamente visible, para “espiar” más allá de la mera superficie de las cosas, tomada por el pensamiento reflexivo como una simple apariencia de la verdad que no se deja penetrar.

objeto, produciendo una imagen que los abarca a los dos, el pensar especulativo es también la mediación de un pensar absoluto con el pensar finito de una conciencia. De este modo, la reflexión humana se aúna con la intuición de un todo, no porque el todo se haga objeto, sino porque ella se sumerge y se entrega a esta razón superior, donde las determinaciones que en un principio a la conciencia le parecían aisladas ahora se muestran como partes de unidades de sentido más amplias[11]. No hay aquí una base o fundamento primero que gobierne todo este movimiento; ocurre más bien que la conciencia y el absoluto se vinculan en una mutua mediación, como dos ruedas dentadas, de modo que el absoluto se despliega y se hace real solo gracias a la acción de la conciencia —es decir, a su experiencia teórica y práctica—, pero esta actividad tiene sentido y penetra en la verdad de las cosas solo si se deja guiar por las determinaciones racionales del absoluto, en lugar de querer imponer unilateralmente sus propias determinaciones. De allí la estructura circular de toda la exposición de la *Fenomenología*, pues la conciencia va penetrando en el absoluto solo si es guiada por el absoluto; o, visto desde el otro lado, el absoluto se realiza en el mundo, pero solo porque una peculiar forma de hacer experiencia del mundo hace posible su realización[12].

---

11 De esta forma, se hace evidente la superioridad del pensar especulativo sobre la simple reflexión (subjetiva): "Es este giro especulativo el que requiere abandonar las restricciones reflexivas sobre el conocimiento, hechas evidentes en numerosas versiones del escepticismo moderno. O, puesto de manera más simple, las formas más avanzadas de la reflexión filosófica, que dan cuenta de la posibilidad de la conciencia de 'reflejar' o conocer objetos, fueron los trascendentalismos de Fichte y Kant, y la tarea ahora es mostrar cómo estos proyectos no son posibles a menos que su tema principal (la autorelación del sujeto) sea reconstruida especulativamente (como autoconocimiento de una razón absoluta), y no formalmente o subjetivamente o sicológicamente" (Pippin, *Hegel's Idealism* 68).

12 Una circularidad que sigue siendo objeto de debate entre los comentaristas de Hegel, muchos de los cuales señalan en ella una inconsistencia que derrumba todo el proyecto de la *Fenomenología*. Heidemann (18), p. e., insiste en que un punto de vista filosófico sobre el absoluto ya determina externamente la "historia de la autoconciencia", es decir, el devenir total de la experiencia. Nosotros, por el contrario, trataremos de mostrar que este absoluto no prexiste, al modo de una estructura dada, a la experiencia

Decíamos que esta concepción especulativa del absoluto está presente en la *Fenomenología*. En efecto, es a ella a la que se refiere Hegel en el prólogo de esta obra cuando afirma que se trata es de que lo verdadero "no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*" (FE 15). De acuerdo con esto, lo verdadero, la razón una absoluta, no debe entenderse como un fundamento metafísico, inmutable y eterno, a la base del devenir del mundo inmediato de la experiencia. Un fundamento tal es lo que la tradición filosófica ha llamado "sustancia". Pero el absoluto hegeliano no es solo sustancia en este sentido, sino que es sustancia viva o sujeto; es decir, no un fundamento estático ya acabado, sino un principio en desarrollo que va determinándose progresivamente en un movimiento de mediaciones internas, similar al que realiza un sujeto en su proceso de autoconocimiento. La razón absoluta es sustancia porque es el fundamento universal de la experiencia, pero es a la vez sujeto porque ella misma se encuentra distendida en un proceso evolutivo que, además —y este es otro punto fundamental—, se refleja en el devenir concreto e histórico de la cultura, y por ello envuelve y da sentido a la existencia humana en sus diferentes realizaciones. En esta medida, cuando Hegel sostiene en la introducción al texto que "el absoluto ya está en nosotros" (FE 52), no se trata de una afirmación mística según la cual podríamos buscar en nuestra interioridad, mediante alguna suerte de intuición mágica, el contacto con una esfera trascendente; todo lo que se dice es que en nuestras experiencias de mundo, aun en las más elementales, se hace presente una forma de racionalidad, y no simplemente una razón idiosincrásica irreconciliable con otras expresiones de la razón, aunque tampoco una racionalidad ya definitiva y suprema. Al contrario, el absoluto que está ya presente en medio de un nosotros, es decir, en el medio de una cultura o forma particular de vida, se manifiesta siempre de manera inacabada o solo al interior de un campo delimitado de sentido; pero aun así, él representa ya una estación de su desarrollo progresivo, esto

efectiva, sino que solo se hace efectivo en el movimiento de la misma. Por ello, no es un mero punto de vista que el filósofo impusiera a la conciencia, sino un horizonte que aquel va reconociendo en la historia de esta.

es, una etapa verdadera, aunque no definitiva, en el paulatino proceso de constitución y consolidación de una razón universal, cuyo curso atraviesa diversos momentos históricos de la cultura.

Hemos querido aclarar con lo anterior nociones clave del pensamiento hegeliano que resultan fundamentales para comprender la estructura y el propósito de un texto como la *Fenomenología*. Nociones como las de *sistema*, lo *absoluto* o lo *especulativo* no son ciertamente expresiones que Hegel haya inventado, sino términos ya corrientes en la tradición filosófica anterior, a los que, sin embargo, Hegel les imprime una acepción particular de acuerdo con sus intereses. El caso es que, teniendo en cuenta el sentido señalado de estas nociones, podemos entender ahora el significado de un concepto como el de *espíritu* [*Geist*], central no solo en la *Fenomenología*, sino en el sistema total de la filosofía hegeliana. Para decirlo de manera muy breve, el espíritu no es sino el nombre para el absoluto en tanto se hace presente en la realidad, esto es, en tanto despliega sus determinaciones racionales internas en el tejido concreto de la existencia humana, individual y cultural. "Espíritu" es el nombre para el absoluto que se hace manifiesto y que entonces no se retrae en un más allá inaccesible, sino que se vincula en la realidad efectiva como la potencia de sentido que la articula y la unifica. El término ya era corriente en los círculos académicos e intelectuales del momento, donde señalaba la manera general en que una época o una cultura se comprendía a sí misma, su forma de identificarse y el principio de desarrollo de todas sus expresiones vitales. En ese sentido, el término se aplicaba especialmente a las religiones (Hegel hablaba del espíritu del cristianismo o del judaísmo), pues ellas representan posturas de sentido generales que congregan y aúnan a una comunidad específica. En la filosofía trascendental de Schelling, la noción se ontologiza hasta hacer referencia al absoluto, es decir, a la estructura sujeto-objeto que se deja aprehender por medio de una intuición intelectual. Sin embargo, es Hegel quien desarrolla al máximo el potencial semántico de esta noción, al combinar su acepción corriente con el uso más técnico que le da Schelling y con la connotación cristiana del mismo según la cual el espíritu es la fuerza que hace a Dios manifiesto y efectivo en el mundo a través del Hijo. Reuniendo todas estas significaciones, Hegel hace del espíritu el nombre para el

absoluto, pero, en su planteamiento, este espíritu se dinamiza como el movimiento permanente en el que se hace cada vez más explícita y consciente la racionalidad general, que es la sangre y el alma de todo lo real. Así, el espíritu no es una entidad objetiva o sustancial, pero tampoco una esencia abstracta irreal; es el movimiento de autorrealización de un orden racional que articula progresivamente los diversos ámbitos de la realidad y que coincide con las grandes articulaciones del curso general de la historia humana. De esta forma, el absoluto hegeliano se manifiesta en tanto espíritu y esta manifestación ocurre como el despliegue creciente de su racionalidad interna en la historia. En consecuencia, la historia de la cultura resulta ser, en últimas, la historia del espíritu y a la vez la historia de la formación [*Bildung*] de la conciencia humana, que va reconociendo en sus experiencias el entramado móvil y global de sentido del que ella también participa[13].

Con la noción de espíritu, Hegel logra elaborar, entonces, una original concepción del absoluto que se distancia, por un lado, de la noción más substancialista de la metafísica dogmática, pero, por otra parte, de un absoluto schellingiano que a sus ojos no hace suficiente justicia a la estrecha interdependencia que existe entre el pensar universal y el pensar finito de la conciencia humana. Justamente para acentuar esa íntima conexión entre estas dos esferas, Hegel fue subrayando de manera cada vez más decidida la idea de que el autodespliegue interno del espíritu significa, a la vez, su penetración en la realidad de la historia y de la existencia singular, cuyo curso y evolución va determinando y modelando. El absoluto, en tanto espíritu, es fundamentalmente el proceso de automanifestación de un orden racional; eso ya estaba también en Schelling, pero esta automanifestación coincide con su manifestación en las diversas expresiones de la cultura en la historia

13 Con referencia al término *espíritu*, McCarney señala, más allá de su proveniencia filosófica o teológica, un sentido de la noción en el lenguaje ordinario que indica un fenómeno de la vida en común: una suerte de impulso hacia lo público y lo social que lleva a la autoconciencia más allá de toda subjetividad solitaria. Pero, además, la noción alude a una energía y a una vitalidad que Hegel usa magistralmente para mostrar el dinamismo inherente a una razón no abstracta sino efectiva en lo real (McCarney 60). Sobre el mismo punto, véase Habermas (15).

y significa a la vez el hacerse presente del absoluto en todas las actividades de la conciencia. En otras palabras, la automanifestación del espíritu coincide con su manifestación en la experiencia humana. Esto último es lo que quiere resaltar Hegel en su intento por distanciarse de Schelling y es también, como ya dijimos, el elemento que confiere a la *Fenomenología* su carácter más peculiar.

Teniendo esto en mente, resultan entonces comprensibles algunas modificaciones que va introduciendo Hegel en sus planteamientos durante los años de Jena que preceden a la aparición de esta obra. Todavía en la lección de invierno de 1801/02, titulada "Lógica y metafísica", Hegel considera que la introducción al sistema debe hacerse de manera inmanente, mostrando, por ejemplo, cómo las categorías y principios de los sistemas filosóficos pasados son solo puntos de vista unilaterales que, al no considerar la perspectiva del todo, caen forzosamente en antinomias. Sospechamos que con la paulatina elaboración de un pensar especulativo, que permite a la conciencia ingresar al ámbito del absoluto, y con la transformación de este absoluto en un espíritu, que penetra en la realidad y la existencia concretas, esta idea fue dejándose atrás. Según el biógrafo Rosenkranz (citado por Siep 58), ya hacia 1804 Hegel comienza a usar la expresión "experiencia de la conciencia" y a considerar que una ciencia de esta sería la introducción adecuada al sistema. En ella trabaja desde 1805 hasta la aparición de la *Fenomenología* en 1807. Lo que ha ocurrido aquí es significativo. Es como si Hegel hubiera advertido que la vía inmanente de la refutación teórica de los sistemas pasados, reservada entonces para los conocedores y especialistas, no es la única forma de ingresar al sistema; también para la conciencia más ingenua o no filosófica es posible acceder a la esfera de la verdad absoluta si se sigue adecuadamente un camino de formación a través de las diversas experiencias del espíritu humano, que van develando la estructura interna de dicha verdad. La concepción del absoluto en tanto espíritu que se despliega especulativamente hizo, entonces, visible para Hegel el lugar central de la experiencia y su profunda significación ontológica, e impulsó su reflexión hacia la elaboración de una *Fenomenología del espíritu* que fuera a la vez una *ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Pero la noción de espíritu tal y como la concibe Hegel no solo apunta a la penetración de la razón absoluta en el tejido del mundo y la existencia reales. Así mismo, comporta otra dimensión más abstracta y lógica que Hegel también fue desarrollando en estos años. Esta dimensión se hace evidente cuando se considera que el movimiento de autodespliegue del espíritu, el proceso por el cual se interna en la realidad, no es azaroso ni arbitrario, sino que responde a una lógica que lo vertebra según unas determinaciones precisas. Esta lógica puede resumirse, en términos generales, como una lógica de la negación. Aproximémonos a esta idea solo de manera indirecta. Decíamos antes que, en una de sus acepciones más corrientes, *espíritu* hace referencia a la manera unitaria en que una cultura, una época o una institución se comprende a sí misma y se autoidentifica en la diversidad de sus expresiones vitales. De esta forma, se habla del "espíritu de la Ilustración" o del "espíritu de la democracia" para hacer referencia a ese elemento que caracteriza estas realidades y sin el cual ellas no serían lo que son. Pues bien, el punto que queremos destacar es que este espíritu no puede reducirse a un principio nuclear único; no puede simplificarse en un fundamento o verdad primera que se justificara desde sí misma. Si, por ejemplo, se considera que el espíritu de la Ilustración se puede condensar en la noción de *intelección*, al tratar de determinar el contenido de esta resultará claro que aquel no se puede definir solo desde ella misma, sino únicamente por referencia a lo otro de ella. Así, la intelección ilustrada —y esto es parte de un célebre análisis de Hegel en la *Fenomenología*— solo resulta clara si se ilumina en contraste con aquello que está llamada a combatir: la superstición, el mito, las creencias irracionales, el puro sentimentalismo, etc. En otras palabras, ella solo puede definirse negativamente, esto es, en relación con aquello que *no* es. Con esto se va viendo, entonces, que el espíritu de la Ilustración no se puede reducir a una serie de enunciados y verdades fijas y positivas, sino que consiste más bien en un conjunto de relaciones de significación que ligan todo principio con su negación. Este carácter negativo del espíritu puede verse también en su dimensión histórica. Consideremos, por ejemplo, la unidad espiritual que es un pueblo o una cultura. Esta unidad no se logra ni se mantiene viva con la defensa a ultranza de una esencia positiva

que permanezca idéntica a sí misma, sino que requiere revitalizarse una y otra vez, justamente en aquellos momentos de la historia en que la cultura ve amenazados sus principios esenciales por instancias externas que los niegan; en otras palabras, el espíritu del pueblo solo se mantiene vigente cuando no sucumbe a estas amenazas, sino que es capaz de integrar esta negación en una nueva configuración de su verdad, que es la misma de antes, solo que enriquecida con otras determinaciones que le permiten afrontar las nuevas circunstancias.

Aunque los ejemplos anteriores hacen referencia al espíritu en una acepción no filosófica del término, ilustran bien el punto que quiere señalarnos Hegel. Lo que queda claro con ellos es que el sentido (sea el sentido de la Ilustración o el sentido que define la esencia de un pueblo) no se manifiesta nunca como un verdad dada, sostenida por sí misma, sino que es efectivo y vive solo de su negación; esto es, de fracturas y quiebres que se incorporan y se asimilan al modo de una identidad que no es absoluta, sino que solo es tal porque se conquista siempre, una y otra vez, desde su diferencia. Entonces, si el espíritu —ya en la versión ontológica de Hegel— es en últimas el nombre para el sentido, es decir, para el absoluto que se manifiesta como la fuerza unificadora del sentido, como el proceso de despliegue del sentido universal, él resulta también afectado por la misma negatividad. Solo que, en tanto manifestación del absoluto, la negación que es propia del espíritu no puede ser más que autonegación. En los casos anteriores, al tratarse del espíritu de un pueblo, por ejemplo, la negación que quiebra el sentido y lo obliga a reinventarse puede aún pensarse como una circunstancia externa, proveniente solo de un acontecer impredecible. Pero si de lo que se trata es del absoluto, es decir, del sentido último e incondicionado de todo lo real, entonces ya no puede haber nada que le sea externo. En conclusión, el espíritu en Hegel es la manifestación de un orden racional y de sentido que se despliega negativamente; esta negación es autoimpuesta: el espíritu se niega, produce en sí mismo las diferencias que quiebran su identidad y niega luego esta negación al integrar estas diferencias a una identidad más alta, desde la que se reinicia el proceso. Esta negatividad, por lo tanto, no es afectada por una circularidad viciosa, como si la negación de la negación devolviera al espíritu a su punto de partida. Más bien, ocurre que cada nueva

identidad ganada por el espíritu significa una comprensión más profunda de sus determinaciones internas, una etapa más elevada de su autoconciencia y un conocimiento más amplio de las posibilidades de sentido que le son inherentes. En este movimiento negativo de escisiones y reunificaciones el espíritu crece en el conocimiento de sí mismo, así como un pueblo reconoce mejor su lugar en la historia a partir de las rupturas y quiebres que lo obligan a repensar su esencia; o cómo un individuo solo se forma al descubrir paulatinamente en su experiencia de vida la diversidad de sus deseos y al someter esta diversidad y diferencia a la unidad de un propósito rector que se va elaborando como expresión de su verdadero ser.

Esta estructura interna del espíritu, esta lógica de la negatividad que le es inherente, ya es clara para Hegel en sus años de Jena. Por eso, señala por entonces como rasgos fundamentales del espíritu ser un proceso de autorreflexión y estar configurado por la estructura del "otro de sí mismo" [*anderenseinerselbst*] (cf. Siep 61). Así, el movimiento negativo del espíritu se muestra como una constante reflexión sobre sí, en la que este primero se despliega en sus diferencias y se confronta con lo otro, pero en la que luego reconoce que esta otredad es también parte de su sí mismo, con lo que retorna a sí con una conciencia más alta de su propio ser. Y así como esta negatividad no se cierra sobre sí en un círculo vicioso, tampoco se prolonga al infinito en una sucesión interminable de metareflexiones: para Hegel, en algún punto de este proceso el espíritu ha desplegado la totalidad de sus determinaciones internas y ha alcanzado un autoconocimiento pleno. Ese momento del espíritu, cuando llega a su autoconciencia definitiva, Hegel lo llama el "saber absoluto" y se expone en la sección final de la *Fenomenología*. Nuestro estudio abordará en sus dos capítulos finales este momento cumbre del espíritu, luego de haber analizado en detalle el movimiento previo de su desarrollo, así como sus correspondientes manifestaciones en la experiencia. Por lo pronto, solo queremos señalar que este saber absoluto, como momento en que el espíritu alcanza su perfecta autoconciencia, representa el punto en que este "sabe de sí según su verdad"; es decir, el espíritu se conoce a sí mismo, no de acuerdo a las formas y contenidos concretos que adopta al penetrar a la realidad —o sea como espíritu situado en una época, pueblo o

individuo particular—, sino de acuerdo a su estructura universal más profunda. Esta estructura, según lo que acabamos de ver, es la de la negatividad: la autorreflexión de la identidad a la diferencia y el retorno a la identidad, el hacerse otro y volver a sí desde lo otro. El cierre de la *Fenomenología* coincide, pues, con el despliegue total del absoluto; pero este despliegue no aparece como un compendio de todas las verdades y principios que ha adoptado el espíritu en sus diversas manifestaciones en el mundo real, sino que significa la puesta en evidencia de su lógica universal interna: su estructura negativa y autorreflexiva. El filósofo podrá concentrarse después en la descripción y análisis de esta estructura pura, abstraída de todo contenido real, pero entonces esto ya no puede ser parte de la *Fenomenología*, pues a un estudio así le falta la conexión con la experiencia. De hecho, esa será la labor que emprenderá Hegel en la *Ciencia de la lógica*, ya no como fenomenólogo, sino como filósofo puramente especulativo. En esta obra ya no importa la manifestación del absoluto como espíritu en la experiencia, sino que se trata de una descripción de las categorías puras que articulan al pensar universal en su despliegue negativo. Para este pensar absoluto, ya no considerado como espíritu que se vuelca hacia el mundo, sino analizado desde la pura estructura formal que determina su movimiento, Hegel reserva el término de *concepto* [*Begriff*]. En esa medida, la *Fenomenología* describe la trayectoria en la que se enlazan la experiencia humana y el despliegue del espíritu; esta trayectoria conduce al final al terreno de la *Lógica*, donde el espíritu se autodescribe en su estructura pura como concepto. Si, por lo demás, tenemos en cuenta que esta estructura universal representa el andamiaje lógico en el que se integra y armoniza todo lo real, queda claro en qué sentido la *Fenomenología* podía ser considerada por Hegel como una introducción al sistema.

Recapitulemos. Hemos presentado la noción hegeliana de *espíritu* como un intento por ver el absoluto no como una verdad fija y trascendente al mundo, sino como el movimiento de manifestación de un orden racional en todos los ámbitos de la realidad. Tomado así, el espíritu se presenta en una doble dimensión: por un lado, encarna el proceso por el cual el sentido se introduce paulatinamente en el mundo, al penetrar todas las esferas de lo ente y hacerse manifiesto para la

experiencia humana; pero, por otro, el espíritu puede determinarse desde la lógica que gobierna su movimiento y su despliegue, y así ser considerado un proceso de autonegación, cuya estructura formal pura se denomina *concepto*. El espíritu se orienta, entonces por un lado, hacia la experiencia; por el otro, hacia el concepto puro. Pero, evidentemente, no se trata de dos realizaciones diferentes, sino de la misma actividad espiritual que, al tiempo que confiere a la experiencia su verdadero significado ontológico conceptual, saca al concepto de su abstracción y lo hace real y efectivo[14]. Ahora bien, si se considera esta actividad del espíritu en este doble aspecto, se entiende de qué manera él representa la fuerza que unifica toda la realidad. En efecto, el espíritu hace ingresar al sentido en el mundo de la existencia efectiva al reunir y vincular sus distintas esferas; sin embargo, esta unificación no ocurre como una simple aglutinación que homogeniza todo, porque al desplegarse como una progresiva toma de conciencia de sí mismo según su negatividad inherente, cada región espiritualizada representa un grado distinto de autorreflexión del espíritu, es decir, una etapa diferente en su proceso de autoconocimiento. También la racionalidad de las ciencias empírico-deductivas y la razón instrumental propia del reino de la producción capitalista representan principios de unificación del mundo. Pero aquí la razón funciona como una simple herramienta de dominación que homogeniza al ser en su totalidad, borra sus diferencias y matices, y lo somete al imperio de las leyes universales o de la lógica medios-fines. En estos dos casos, se trata de una racionalidad general abstracta que no respeta la diferencia y la particularidad, sino que la suprime en una identidad universal incolora. La razón espiritual de Hegel, en cambio, al realizarse negativamente, deja lugar para las diferencias, de modo que unifica con la impronta

14 T. Rockmore hace la interesante sugerencia de entender el espíritu hegeliano como una suerte de "razón impura", en contraste con la razón pura de Kant. Mientras que esta última está constituida por una serie de categorías inmutables y deducibles de manera ideal y atemporal, el espíritu en Hegel se articula en "esquemas conceptuales mutables", que se despliegan en el tiempo histórico real y configuran los contextos sociales concretos con sus pretensiones cognitivas y sus orientaciones practicas específicas (Rockmore 190-193)

de un sentido universal las diversas esferas del mundo del ente; pero no las estandariza, sino que a cada una la ubica en un lugar distinto en el interior de este proceso, de manera que, incluso perteneciendo al absoluto, ellas aseguran su diferencia y su especificidad.

Esta jerarquización del mundo del ente en esferas de mayor o menor presencia del espíritu se hace más evidente en la *Enciclopedia*, donde la exposición general del sistema permite identificar con claridad los ámbitos diferenciados de la realidad una. Allí se distingue, entonces, entre la realidad de la naturaleza y la realidad social e histórica de la actividad humana. En ambos ámbitos se manifiesta el absoluto y se hace efectivo como espíritu que irradia el sentido. Pero mientras en la naturaleza el espíritu solo se muestra en su momento de extrañamiento, esto es, bajo el sello de la diferencia, en la esfera de la realidad humana este ya ha avanzado en su desarrollo y se manifiesta como la fuerza de reunificación desde la diferencia. En esa medida, el reino de la naturaleza aparece marcado por la multiplicidad y diversidad de sus entidades, las cuales se muestran como realidades objetivas e independientes, más bien extrañas a la conciencia humana. Por el contrario, la realidad social se constituye de producciones humanas (las creaciones de la cultura o las instituciones) en las que la conciencia se reconoce a sí misma como parte de un sentido compartido que la vincula con los otros y con la historia. Así, el espíritu atraviesa y penetra por igual tanto la realidad natural como la realidad histórica, pero en la primera solo se presenta de manera enajenada, mientras que en la segunda se realiza plenamente, supera esta enajenación y retorna a su unidad. No hay que olvidar, sin embargo, que el espíritu no es un "algo" que se presente más aquí que allá, sino que es ante todo un proceso, esto es, la movilidad de una fuerza de sentido en desarrollo dotada de plasticidad; por lo que al final naturaleza e historia no representan regiones separadas, sino que la naturaleza también se espiritualiza —digamos, al integrarse en un proyecto humano que la dota de sentido—, del mismo modo en que la realidad social puede "desespiritualizarse" —como cuando la conciencia humana se aliena y ya no se reconoce en sus instituciones y creaciones.

Esta distinción entre *naturaleza* e *historia* como ámbitos diferentes de la misma realización del espíritu se marca claramente en el sistema

de la *Enciclopedia*, que desarrolla por separado (aunque enlazándolas) la filosofía de la naturaleza y la filosofía del mundo social, a la que llama "filosofía del espíritu". En la *Fenomenología*, esta distinción no es tan explícita y, sin embargo, es allí operativa desde el punto de vista de la experiencia de la conciencia que se describe. En efecto, es posible distinguir aquí entre las experiencias que la conciencia hace con la realidad del mundo natural y las experiencias que tienen por objeto realidades propiamente humanas. Las primeras se analizan en las secciones iniciales, desde la *certeza sensible* hasta la experiencia de la *vida* y la *apetencia*; las segundas conforman la secuencia de experiencias que describen una compenetración progresiva de la conciencia con su realidad social e histórica, y que van desde la experiencia del *reconocimiento intersubjetivo* hasta la experiencia de la verdad absoluta de la comunidad en la *religión*. Pero aunque se pueda marcar esta distinción, hay que tener presente que todas estas experiencias se aúnan en el mismo proceso de manifestación del espíritu. Esto explica las dos acepciones del término espíritu presentes en la *Fenomenología*: de un lado, refiere al proceso total de automanifestación de un orden racional que atraviesa la naturaleza y la historia; del otro, se usa "espíritu" de manera más restringida para referirse solo al objeto de las experiencias históricas superiores, por ser en ellas donde se completa el movimiento negativo del espíritu que retorna desde su diferencia. Por ello, la noción aparece en el título general de la obra, pero, además, da el nombre para un capítulo específico: el VI, que examina la experiencia espiritual de las diversas comunidades históricas.

Para concluir con este análisis de la noción de espíritu, digamos entonces que con ella Hegel quiere poner en evidencia la verdad última del ser, es decir, lo absoluto, como el proceso de manifestación de un orden de sentido que va desplegándose en la realidad y haciéndose presente a la experiencia humana. Por lo demás, este proceso se realiza siguiendo una lógica negativa y de acuerdo con una estructura conceptual, que la *Fenomenología* no analiza explícitamente, pero a la que le sirve de umbral y vía de acceso. El espíritu representa, pues, la realización de un orden universal en lo particular y singular del mundo concreto, y en esa medida tiene allí lugar el retorno de lo diverso a lo idéntico, o de la multiplicidad del ser efectivo a la unidad de

un concepto. Con esta noción, se superan las oposiciones metafísicas de lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, o lo universal y lo singular. El espíritu es la fuerza de autodespliegue de un sentido anterior a estos extremos contrapuestos, que vincula, entonces, lo opuesto en la unidad sistemática de un todo orgánico y vivo.

En estos planteamientos se encuentra ya condensado el programa general de la *Fenomenología del espíritu*. Como se indica en el título, se trata de un estudio o tratado científico del espíritu en tanto fenómeno, esto es, del espíritu que se manifiesta en la realidad para la experiencia. La *Fenomenología* debe exponer, entonces, en una serie ordenada, las distintas manifestaciones del absoluto tanto en la diversidad de experiencias humanas como a lo largo de la historia. Se trata de una ciencia porque la exposición debe mostrar la necesidad inherente a este proceso, de modo que la serie no resulta arbitraria, sino que se ordena según el grado de autoconciencia alcanzado por el espíritu y de acuerdo con la lógica negativa del concepto que gobierna su movimiento. Pero es también ciencia en tanto "ciencia de la experiencia de la conciencia", pues, a la luz de todo esto, la genuina experiencia ya no aparece de manera arbitraria y fortuita, sino que refleja el proceso de la manifestación del espíritu y la lógica que lo domina[15]. La *Fenomenología* cuenta pues una historia del espíritu que es a la vez revelación de la lógica del concepto, historia espiritual de la cultura e historia de la formación de la conciencia humana. Ella articula en una misma exposición la movilidad atemporal del concepto, el despliegue del espíritu en la historia y el proceso de formación de la conciencia individual. Así, esta enlaza la dimensión *universal* de la lógica con el desarrollo del espíritu a lo largo de las épocas y las culturas

---

15 Por eso no se entiende que un autor como Jaeschke parezca separar el proceso de la experiencia de la conciencia de la manifestación del espíritu o del saber que aparece (*Hegel* 51). Para él, "el despliegue histórico del espíritu en su conjunto no puede ser deducido del autoexamen comparativo de la conciencia" (*ibíd.* 50), o sea, de la experiencia, y por ello debería aparecer "una historia de la conciencia como historia del saber que aparece" (*ibíd.* 51). Jaeschke parece operar aquí bajo el supuesto de una desconexión entre la experiencia y el aparecer del espíritu, cuando en realidad ambos están mutuamente imbricados.

particulares, así como en la conciencia *singular* de los individuos y las comunidades. La articulación de este triple aspecto constituye el propósito último de la obra[16].

2. La noción de *experiencia*

Como ya se advirtió, nuestro estudio se propone abordar esta compleja exposición de la *Fenomenología* desde la perspectiva de la experiencia. Esto significa, en primera instancia, que aquí no nos interesa considerar esta obra en su carácter de introducción al sistema o de puerta de acceso al terreno del concepto puro, sino más bien en tanto ciencia de la experiencia de la conciencia, o sea, como el análisis de la experiencia que busca en ella las huellas que el absoluto va dejando en su despliegue. En otras palabras, no pretendemos seguir aquí la vía que abandona la experiencia para alcanzar el ámbito de las verdades puras del concepto, sino que queremos permanecer en ella para identificar, en sus realizaciones más singulares, la presencia de un sentido universal en desarrollo. Con esto no se estrecha el análisis a una mirada solo unilateral, pues, como hemos visto, los distintos aspectos que la *Fenomenología* pone en juego (el concepto, el espíritu y la conciencia en su experiencia, o lo que es igual, lo universal, lo particular y lo singular) solo se entienden en su mutua correlación,

16 No se trata, sin embargo, de repartir los diversos aspectos del concepto de modo que su lado universal corresponda solo al absoluto; el particular, al espíritu histórico de los pueblos particulares; y el singular, a la conciencia individual en su proceso de formación. Lo que tiene lugar, más bien, es un mutuo condicionamiento de los tres momentos, como queda claro en la doctrina del silogismo de la *Lógica*. Para el caso del momento singular, p. e., no debe pensarse que la formación de la conciencia es un fenómeno estrictamente individual; por el contrario, la conciencia que se forma depone paulatinamente su individualidad para ingresar al ámbito universal de sentido por la mediación con la sustancia histórica particular. Esta observación puede parecer evidente y, sin embargo, se olvida con facilidad, como ocurre con aquellos planteamientos que encuentran el punto culminante de la *Bildung* en la formación del esclavo por el trabajo, es decir, en la actividad de una conciencia individual solitaria. Contra esto, aquí se espera dejar en claro que la *Bildung* es un desarrollo colectivo que tiene su realización primera en el pueblo y la familia, y cuya condición es el lenguaje. Para ampliar esta idea de *Bildung*, véanse Sorensen 62 ss. y Sandkaulen 433.

de modo que al escoger uno de ellos como hilo conductor se incluyen a la vez los otros. En esa medida, desde las experiencias concretas (sean de individuos singulares o de pueblos particulares), se harán evidentes los momentos de realización del espíritu universal y la estructura lógica que guía este movimiento. Asumir la experiencia como perspectiva de análisis no es, sin embargo, mera arbitrariedad. Con esta elección nos proponemos más bien poner de relieve un tema que ha sido frecuentemente descuidado en los estudios sobre Hegel, con el prejuicio de que hasta el mismo filósofo habría olvidado el vínculo de la *Fenomenología* con la experiencia en su inclinación por la ciencia y el sistema. Nosotros consideramos, en cambio, que la experiencia constituye uno de los ejes temáticos presentes en toda la obra; creemos que, al ponerla en evidencia, se iluminarán facetas ocultas de la reflexión hegeliana que abren nuevas posibilidades de realización para esta filosofía[17].

Teniendo esto en cuenta, resulta conveniente analizar brevemente la noción hegeliana de *experiencia*. El término, por supuesto, no se emplea en la *Fenomenología* en su acepción más trivial, pero tampoco en el sentido filosófico que se le impuso desde el empirismo o el criticismo kantiano. Para aprehender la especificidad de la noción en el contexto hegeliano, tenemos que partir del análisis precedente sobre el espíritu. Si el espíritu se realiza como la penetración del absoluto en la realidad, es claro que este absoluto se manifiesta en la experiencia, y si esto es así entonces la experiencia debe ser vista como *el lugar de manifestación del absoluto*. Esta está lejos de ser una definición trivial, pues cuando se afirma que en la experiencia se manifiesta el absoluto con esto no se quiere decir simplemente que ella sea algo así como

17 Sin lugar a duda, fue Heidegger el primero en reconocer la centralidad de la cuestión de la experiencia en la *Fenomenología* de Hegel, al punto que hizo de este tema el punto de apoyo de su interpretación del pensamiento de este autor, como es evidente en su célebre estudio “Hegels Begriff der Erfahrung” (cf. *Holzwege*). Sin embargo, como se ha señalado varias veces, esta interpretación de Heidegger es menos una exégesis de la noción en Hegel que un intento por elucidar, a partir de ella, algunos elementos claves de su propia ontología fundamental (Dove 32). (Para una crítica de la lectura de Heidegger, véase Adorno, *Tres estudios* 77 ss.).

un ámbito neutro donde se introduce el espíritu o el espacio vacío de lo particular, que es copado por lo universal. Lo que se señala con esto es más bien que la experiencia es la instancia *que hace posible* la manifestación del absoluto, de modo que ella no tiene lugar como una pasividad que aguarda la revelación de una verdad universal, sino que se realiza como una actividad que hace surgir a la presencia este sentido y lo hace efectivo en el tejido mismo de la praxis humana. Vale recordar de nuevo aquí nuestra imagen de las ruedas dentadas: el espíritu se hace manifiesto en la experiencia porque la experiencia misma lo empuja a manifestarse; o al revés: la experiencia verdadera revela al espíritu, pero solo porque ella ya está desde siempre inmersa en él. Es este el sentido de la afirmación de Hegel según la cual "el absoluto ya está en nosotros" (FE 52). Como debe quedar claro, esta afirmación, que bien puede considerarse uno de los presupuestos centrales de la *Fenomenología*, no se presenta aquí al modo de un axioma autoevidente que no requiere justificación alguna[18]. Con su idea de un absoluto que es a la vez sustancia y sujeto, y que se hace presente en todas las prácticas humanas, y esto al modo de una configuración de sentido cada vez más rica, Hegel no pretende introducir un enunciado abstracto autoevidente que sería el fundamento último de su sistema. Una actitud así representaría una recaída en las metafísicas dogmáticas que parecían del todo superadas con el criticismo kantiano y, de hecho, no pocas veces se ha interpretado de este modo el pensamiento hegeliano. Pero esta lectura es completamente infundada. En realidad, para Hegel el absoluto nunca funge como una premisa o axioma que deberíamos aceptar sin más, sino que es solo un punto de vista que "se debe justificar a través de la exposición del sistema mismo" (FE 15). En otras palabras, la exposición hecha en la *Fenomenología* de las diversas etapas de manifestación del absoluto en distintas formas históricas de experiencia no se realiza al modo de un catálogo enciclopédico que reúna sin más estas configuraciones, sino que en el interior de cada una de ellas se muestra la experiencia concreta que la llevó a sostener

18 En efecto, este enunciado aparece en la introducción solo como una alternativa al conocimiento instrumental que hace del absoluto un objeto externo por aprehender, pero se trata de una alternativa aún por probar.

su verdad y que organizó a su alrededor toda una forma de vida, así como aquella otra experiencia que hizo finalmente que esta visión de mundo resultara insostenible y que fuese a la postre sustituida por otra nueva. En tanto que en la *Fenomenología* estas experiencias van guiando a la conciencia, es ella misma la que a la final se convence de la presencia cada vez más clara del absoluto en su praxis total. La penetración cada vez más aguda en el entramado de sentido de la realidad no es pues algo que Hegel arbitrariamente le imponga a la conciencia, sino algo a lo que ella misma accede en su experiencia.

Así pues, el movimiento del espíritu que describe la *Fenomenología* no opera dogmáticamente como algo impuesto desde fuera, sino por el convencimiento interno al que llega la conciencia cuando constata que su verdad resulta insostenible de cara a las demandas de la realidad y se ve obligada a elaborar una nueva verdad más rica, con la que proyecta un ámbito de sentido de mayor envergadura. El despliegue del absoluto no es, entonces, un postulado, sino una verdad que se va confirmando con fuerza creciente a medida que la conciencia recorre los distintos estadios de su historia y comprueba allí —es decir, en su propia experiencia— que en ellos se manifiestan formas cada vez más abarcadoras del mismo espíritu universal. La *Fenomenología* es, pues, "ciencia de la experiencia de la conciencia", pero no tanto porque sea una ciencia que tenga por objeto la experiencia humana —del modo en que la botánica, por ejemplo, tiene por objeto las plantas—, sino, ante todo, porque ella solo se realiza como ciencia a través de la experiencia; porque solo puede mostrar la necesidad de su objeto —lo absoluto manifiesto en tanto espíritu— a través de la conciencia humana que hace experiencia de él, esto es no solo para esa conciencia protagonista de la obra (o conciencia natural), que se instancia en diferentes figuras a lo largo del texto, sino también para la conciencia de nosotros, lectores de Hegel, a quienes él invita a recorrer el mismo camino de experiencia. Se trata, pues, de una "ciencia de la experiencia" en el doble sentido del genitivo: primero, como una reflexión sobre la experiencia que pone en claro su verdadera estructura, al tiempo que deja en evidencia las limitaciones de la concepción en boga; y segundo, en tanto ciencia y saber filosófico que solo es real por la experiencia, es decir, en la medida en que aquí se barrunta la posibilidad de un

tipo de filosofía que sería ella misma una forma de experiencia. La visión de un Hegel dogmático se alimenta del prejuicio que tiende a ver en la *Lógica* puramente especulativa o en el sistema general de la ciencia la parte esencial de su filosofía. Una mirada a la *Fenomenología* como la que nos proponemos permitirá, en contraposición, destacar a un Hegel filósofo de la experiencia, cercano a la contingencia y a la particularidad, pero también a la verdad y a la universalidad, que le son por igual inherentes.

Dicho esto de manera preliminar, podemos acercarnos ahora sí al contenido de la noción como tal. En términos generales, el atisbo fundamental de Hegel consiste en reconocer el carácter negativo de la experiencia. En efecto, si en el movimiento de la experiencia se debe realizar la razón absoluta, es decir, si la multiplicidad de objetos y frecuentes mutaciones históricas de la experiencia humana en toda su diversidad deben poder unificarse como expresiones de un mismo proceso de manifestación del espíritu, entonces es necesario que una misma estructura determine los dos movimientos, tanto el de la experiencia como el del espíritu. Se trata de la estructura de la negatividad que ya hemos explicado. Dicho de otro modo, la verdadera experiencia humana debe reflejar en su movimiento la constante autonegación mediante la cual el espíritu va haciendo manifiestas sus determinaciones internas y desplegando su esencia. La experiencia, entonces, es negativa: no consiste en la acumulación de verdades positivas inconexas, sino que vive de negar toda postura de sentido que en algún momento se hace pasar por definitiva, al integrarla en una más amplia que muestra sus limitaciones y estrecha el ámbito de su validez. Todo esto, por supuesto, implica un uso novedoso del concepto, cuya génesis vale la pena rastrear antes de considerar con más detalle la negatividad de la experiencia.

Podemos ganar una primera aproximación a esta problemática si consideramos el contenido de la noción vigente en la época y al que Hegel quiere reemplazar con el uso que surge de sus propios planteamientos. Nos referimos a la versión empirista de la experiencia, que la reduce a la percepción sensible de lo dado. Esta estrecha concepción había encontrado, por lo demás, su sanción definitiva en Kant, quien, al relacionar la noción de experiencia solo con el ámbito del

conocimiento del mundo fenoménico, reeditó acríticamente los presupuestos del empirismo y terminó por reafirmar, sin proponérselo, el predominio de un uso empírico-científico del término[19]. Es cierto que con el reconocimiento de la esfera de lo nouménico Kant atisbó, más allá de las formas de experiencia de los fenómenos, inmediatas o metódicamente perfeccionadas en las ciencias, otras posibilidades de experiencia humana; sin embargo, no consiguió identificar la estructura que unificaría todas estas realizaciones, de manera que, al final, en lo esencial la noción siguió reducida a su connotación empirista[20]. Hegel, por el contrario, ya desde muy joven identificó el verdadero *topos* de la experiencia en una esfera distinta a la del saber empírico de las ciencias naturales. En el ensayo sobre las formas del derecho natural (1802/03) le adscribe a la filosofía un rango más alto de verdad en comparación con las ciencias positivas, justamente por la misma razón sobre la cual suele apoyarse el presunto predominio del saber empírico, a saber, su recurso a la experiencia. En efecto, para Hegel la experiencia del empirismo, reducida en principio a la percepción de lo dado, es simplemente un opinar subjetivo que puede ser modificado en cada instante por la crasa realidad de los hechos cambiantes; en este sentido, debe ser subordinada a la experiencia de la filosofía, esto es, a la experiencia del concepto y de la necesidad del espíritu. De esta forma, la filosofía se vuelve allí la auténtica detentora de la experiencia:

---

19 Por eso Hegel puede afirmar que la filosofía kantiana no ha podido tener ninguna influencia sobre el tratamiento de las ciencias. "*Ella deja las categorías y el método del conocimiento usual totalmente intactos*" (*Enziklöpedie*, §60).

20 En este sentido ya el joven Hegel llamaba al principio de la Ilustración un "realismo de la finitud", con lo cual se refería primariamente al empirismo de Locke, quien había entendido la experiencia solo como una relación psicológica con el mundo empírico finito. Ahora bien, Hegel aplica también este principio a las llamadas "filosofías de la reflexión" de Kant, Fichte y Jacobi: ciertamente, estas han afirmado la independencia de la razón de la realidad finita, pero en tanto plantean la infinitud de la razón solo en relación con lo finito, "estas filosofías han permanecido inmediatamente en la esfera de lo empírico, justo en tanto luchan contra ello" (Hegel, *Glauben und Wissen* 296).

> Aquello que la filosofía no prueba como real es imposible que se presente verdaderamente en la experiencia. [...] El que la filosofía puede mostrar su representación en la experiencia tiene su razón de ser inmediata en la naturaleza dual de aquello que se llama experiencia. Pues no se trata de la intuición inmediata misma, sino que lo que cuenta como experiencia es ésta misma intuición pero elevada, pensada y aclarada, sacada de su singularidad y enunciada como necesidad. Lo que en la experiencia es mostrado como experiencia no es aquello que en ella, con relación a la separación que en la intuición es introducida por el pensamiento, podemos llamar realidad. Pero en el campo del pensar extraído de la intuición, debe el opinar sucumbir a la verdad de la filosofía. (Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten* 511)

Es evidente que en este pasaje Hegel no ha elaborado aún la concepción de experiencia que aparecerá en la *Fenomenología*, es decir, aquella que está signada por su naturaleza negativa, que la hace corresponder con el despliegue del espíritu. Sin embargo, están presentes en este texto temprano algunas intuiciones que son el punto de partida para este desarrollo posterior. Ante todo, la idea de que el saber de la filosofía, es decir, el saber de lo absoluto, tiene una correspondencia estrecha con el ámbito de la existencia y la realidad efectiva, al punto que lo que se sabe en la filosofía se debe "mostrar en la experiencia" y, a la vez, que aquello que en el saber filosófico se ha mostrado como falso (o "no se prueba como real") no puede presentarse en ella. El extremo decisivo de esta correspondencia, sin embargo, se encuentra del lado de la filosofía, pues la experiencia sensible no es el fundamento de la verdad filosófica, sino que más bien lo sensible representa un ámbito donde necesariamente deben presentarse las verdades que la filosofía ha obtenido por medios no empíricos. Es claro que con esto Hegel busca pasar por detrás de la oposición entre empirismo y racionalismo: en efecto, la verdad no se funda ni en la experiencia ni en una razón filosófica independiente que no requiera ser confirmada y hecha realidad por la experiencia. En este esfuerzo se va perfilando una peculiar noción tanto de lo absoluto (como una esencia que se presenta en la experiencia) como de experiencia: una que no la agota

en reproducir la realidad en una intuición sensible, sino que encuentra su verdadero significado en el contenido conceptual, necesario y universal presente en cada intuición singular. De este modo, una experiencia "despositivizada", que se eleva al nivel de la verdad más universal, y un absoluto que desciende para mostrarse por necesidad en lo real están ya listos aquí para encontrarse a mitad de camino y engranarse con la estructura de la negatividad, como ocurrirá luego en la *Fenomenología*. Por ello, en este ensayo temprano la experiencia se entiende aún primariamente como intuición sensible, al modo empirista, y sin embargo Hegel ya advierte su "naturaleza dual", que se desplegará de forma plena en 1806[21].

La introducción a la *Fenomenología* resulta ser el texto fundamental donde este desarrollo decisivo tiene lugar. Vamos, entonces, a elaborar la noción hegeliana de experiencia de la mano de un análisis de algunos pasajes clave de este texto. La crítica a la reducción empirista de la experiencia parece aquí todavía el punto de partida, aunque ella se inscribe ahora en el contexto más amplio de la crítica a un modelo instrumentalista del conocimiento que resulta común tanto a empiristas como a racionalistas, y que, además, se hace operativo en las ciencias modernas de la naturaleza. El ataque a este modelo comienza desde el primer párrafo de la introducción. El modelo instrumentalista del conocimiento —hoy diríamos representacionalista— concibe el conocimiento como "el instrumento que sirve para apropiarse del absoluto o como el medio a través del cual éste es contemplado" (FE 63). A la base de este esquema está la idea de que la conciencia humana se encuentra situada en una esfera de inmanencia radicalmente separada del mundo, de la que ella debe de salir al momento de conocer la verdad de este último. El verdadero conocimiento, entonces, solo tiene lugar cuando la esfera interior de la conciencia (el sujeto) se pone en contacto con la esfera exterior de la realidad (el objeto). La

21 Este pasaje del joven Hegel ha sido relacionado con la teoría de las proposiciones de la experiencia (*Erfahrungssätze*) de Schelling, en tanto se trata en ambos casos de considerar la experiencia desde el saber filosófico en ella presente, en lugar de remitirla tan solo a su contenido positivo empírico (cf. Wagner 59 ss.). Este panorama de la génesis del concepto en Hegel lo he explorado con algo más de detalle en Gama (*Erfahrung* 23-31).

epistemología moderna discutió largamente sobre cuál debería ser la mejor vía para poner en contacto estos dos ámbitos separados en un principio, pero el presupuesto mismo de este dualismo sujeto-objeto no fue puesto en duda. Así, el empirismo concluyó que el camino adecuado para que la conciencia se apropiara del mundo era el de la percepción sensible, en tanto esta era la vía a través de la cual el sujeto recibe el material del mundo base de su conocimiento. Pero también en los fundamentos de las ciencias modernas de la naturaleza subyace una representación instrumental del conocimiento semejante. En efecto, el camino por el cual la conciencia científica accede a la verdad de su objeto (las leyes naturales) es el del método científico, que no se reduce a la mera percepción sensible, sino que combina una observación perfeccionada a través de instrumentos especializados con la elaboración y verificación de hipótesis matemáticas sobre el comportamiento de la naturaleza. De este modo, tanto desde el empirismo filosófico como desde el cientificismo moderno se reeditaban acríticamente el dualismo sujeto-objeto y la concepción del conocimiento como un instrumento que a él va asociada.

De esta coyuntura brotaba también la noción de experiencia que Hegel pronto denunció como reductivista, pues, de hecho, desde el esquema dualista señalado, la única forma de experiencia que contaba en realidad para la investigación de la verdad era la de la percepción sensible, sea en la versión crasa del empirismo, sea en la versión refinada del método científico. El innegable éxito de las ciencias experimentales en la investigación de la naturaleza se encargaría de sancionar esta reducción de la experiencia humana a sus formas empíricas y metódicas. Ya desde Aristóteles el término se empleaba para señalar un estadio intermedio del conocimiento, una etapa de este situada entre la simple aprehensión de la percepción singular y su retención en la memoria, por un lado, y el conocimiento verdaderamente universal (*episteme*), por el otro (cf. Aristóteles, *Analíticos segundos* 100a 4-5). Pues bien, en la representación empirista y cientificista también le corresponde a la experiencia ese lugar intermedio, pero mientras que para Aristóteles toda experiencia va acompañada de un saber que podemos llamar práctico y no conceptual (por ejemplo, el saber práctico del que dispone un curandero con su experiencia y que no

es aún el tipo de saber del que dispone el médico), los enfoques modernos despojaron a la experiencia de esta conexión con el saber y la tomaron exclusivamente como un lugar de paso en camino hacia el verdadero conocimiento, cuya genuina forma era la de una ley universal abstracta. La significación más amplia del término, que permaneció viva a través de la tradición aristotélica y asociaba a la experiencia con un tipo de saber anclado en las diversas praxis vitales de los seres humanos —y por ello no meramente teórico ni conceptual—, fue con esto desapareciendo de forma paulatina. Cuando Hegel, como vimos en el fragmento de 1802, pretende considerar la experiencia no en su inmediatez sino "elevada y enunciada como necesidad", se opone a la moda del momento y se alinea con esta tradición, que ve en toda experiencia la presencia de un momento de la verdad —si bien uno que no tiene aún la forma conceptual ni la universalidad de la verdad filosófica.

Sin embargo, la argumentación de Hegel en la introducción no se apoya explícitamente en la tradición aristotélica, sino que busca mostrar que la concepción instrumentalista del conocimiento está atravesada de punta a punta por una especie de escepticismo incontestable. En efecto, si el sujeto solo puede apropiarse de la verdad de su objeto a través del instrumento o medio del conocimiento, entonces en realidad no se apropia de esta verdad tal como es en-sí, sino solo de la verdad que ya ha sido adaptada, moldeada o transfigurada por el instrumento o medio del conocer empleado. Si se afirma, por ejemplo, que conocemos a través de la percepción visual, entonces no se puede afirmar que aquello que captamos con la vista corresponda en realidad al objeto tal y como es, pues la vista actúa selectivamente y además su capacidad de penetración es limitada. Quienes afirman que la verdad se descubre a través del método científico no están en mejor posición, pues, como hoy bien sabemos, todo el *instrumentarium* y los procedimientos de la ciencia no dejan inalterado el objeto, sino que buscan más bien ajustarlo a modelos explicativos preconcebidos. En todas sus versiones, la idea instrumental del conocimiento sucumbe a las dudas escépticas, pues el contrasentido de esta posición —sostiene Hegel— yace en sus propios presupuestos: en abrir una brecha entre el sujeto y la verdad que luego ningún instrumento podrá cerrar sin

afectar esencialmente esta verdad. En todo caso, la crítica de Hegel no se queda en esta objeción escéptica contra la epistemología moderna, pero tampoco busca simplemente elaborar otro modelo teórico del conocimiento y de la experiencia que rivalice con el propio del representacionalismo[22]. Más que de intentar refutar una postura teórica con otra así mismo teórica, se trata de examinar la experiencia real misma y comprobar aquello que Aristóteles ya había advertido, a saber, que en ella está presente un saber verdadero, uno que no tiene aún una forma universal pura, pero que está en camino hacia ella. Por esto, en contra del dualismo sujeto-objeto, en contra de esa escisión que separa irremediablemente a la conciencia del mundo, Hegel afirma ahora que "el absoluto ya está en nosotros", pero no como una plenitud sin mancha, sino al modo de una verdad que guía todas nuestras prácticas y que se va desplegando de manera progresiva en nuestra experiencia; por esta razón, no se trata ahora de elaborar otro modelo solo artificial de lo que es el saber al que se hicieran ajustar a la fuerza las cosas, sino de "abordar la exposición del saber tal y como se manifiesta" (FE 54). Así las cosas, mientras que desde el modelo instrumental del conocimiento la experiencia resulta solo un medio que se desactiva una vez se aprehende una verdad intemporal, el verdadero conocer para Hegel, esto es el conocimiento del absoluto, queda siempre referido a la experiencia que va realizando el espíritu en su movimiento temporal e histórico. Una vez se pone pie en el ámbito ahistórico de las leyes universales, las ciencias naturales pretenden anular la experiencia que ha conducido hasta allí; para Hegel, en cambio, la verdad está siempre en desarrollo[23] y la conciencia vive su paulatina manifestación al hilo de una experiencia siempre en curso, que por ello no se subordina a una meta final, sino que vale por sí misma en su propio movimiento e historicidad[24].

---

22 Cf. Westphal, quien considera que es esta la función principal de la introducción de la *Fenomenología* (*Hegel's Epistemological Realism* 1).

23 "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se realiza a través de su desarrollo" (FE16).

24 Según Gadamer, este rasgo de historicidad representa el momento esencial del concepto de experiencia de Hegel (cf. *Verdad y método* 429).

Pero volvamos a la introducción. Allí se ha dicho que la *Fenomenología* debe exponer el saber del absoluto tal y como se va manifestando a la conciencia en su experiencia. Aquí está implícito el criterio que ordena la serie de configuraciones de la experiencia que se expone en el libro. Se trata de organizar esta exposición según un grado creciente de presencia del absoluto, o sea, desde aquellas experiencias más elementales, donde la conciencia reduce el absoluto a una simple impresión sensible inmediata (la llamada *certeza sensible*), hasta las formas más complejas de conocimiento, que aprehenden el absoluto en su dinamismo pleno y que son propias de la conciencia religiosa o filosófica, pasando por otras experiencias ordenadas bajo el mismo criterio: la perceptiva, la científica, la apetencia vital y la experiencia del otro, pero también las experiencias de las comunidades históricas más relevantes en Occidente. Como veremos luego, esta historia espiritual de la experiencia solo coincide de manera parcial con la historia de la cultura. Lo fundamental ahora es señalar que para Hegel aun algunas de las experiencias más básicas de la conciencia (la simple percepción o el simple apetito instintivo, p. e.) tienen un contenido de verdad, es decir, son experiencias del absoluto, si bien en una fase temprana de su desarrollo. De lo que se trata, entonces, es de examinar, en el orden ascendente descrito, aquellas experiencias donde la *conciencia natural* —como llama Hegel a esta conciencia inmersa en la experiencia[25]—

25 El término *conciencia natural* o *prefilosófica* es de uso corriente en la época para designar una conciencia ingenua no formada. En Hegel se usa ante todo para indicar la situación de una conciencia entregada a la inmediatez de la experiencia, que aún no reflexiona sobre su objeto, sino que lo hace valer dogmáticamente como un postulado absoluto. Una conciencia así "carece de una teoría" acerca de la manera en que todas sus convicciones "pueden ser reunidas en un contexto sin contradicción", es decir, carece de un saber universal sobre su propia experiencia y se confina a su ámbito de sentido más cercano (cf. Hortsmann, *Die Grenzen* 31). De acuerdo con esto, la conciencia natural no apunta únicamente a las primeras figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, cuyo objeto es todavía muy pobre, sino que representa la situación en que cae cada forma de conciencia, aun en sus configuraciones más complejas, cuando olvida el movimiento negativo de su experiencia y desarrolla una nueva positividad. Para una caracterización más precisa de esta conciencia natural, véase W. Marx (*Hegels Phänomenologie* 21-25).

exhibe una verdad que, por limitada que sea, puede tomarse por una manifestación del absoluto. Se busca analizar las formas de conciencia que *declaran una verdad* que se toma por definitiva, es decir, un principio superior que para ellas encarna la esencia de la realidad y en torno al cual orientan su conocimiento, su praxis entera y el sentido general de su mundo. Cada configuración de la conciencia examinada se caracteriza, pues, por una verdad declarada como absoluta (Hegel también llama a esta verdad *objeto*), que representa la esencia de su mundo y que, como tal, debe poder mostrarse en cualquier ámbito de la realidad. En esa medida la conciencia natural, en cada una de sus configuraciones, asume una postura dogmática, pues cree estar en posesión de la verdad y de una forma de hacerla evidente o de realizarla (o como dice Hegel, de un *saber* sobre dicha verdad) en todos los campos de su actividad. Estos dos elementos, *la verdad u objeto* y el *saber* que realiza esta verdad, son los rasgos determinantes de toda conciencia que hace experiencia[26].

La conciencia natural dogmática en sus distintas figuras representa, entonces, el objeto de análisis de la *Fenomenología*. Este no consiste, como ya hemos dicho, en un estudio por separado de cada una de las formas de experiencia de la conciencia natural, sino en uno que muestra que estas distintas experiencias se encuentran enlazadas en un movimiento continuo. En otras palabras, se trata de examinar primero la experiencia de mundo que organiza una conciencia alrededor de una verdad declarada y de un saber de esta, para mostrar, entonces, que esta experiencia fracasa, porque la conciencia en cuestión será incapaz de aprehender su realidad y organizar su existencia según estos principios, de modo que se verá obligada a modificar su objeto o verdad, su saber de ella y, con esto, el sentido que proyecta en su mundo entero. La totalidad de este proceso es lo que se llama "experiencia": tanto el momento en que se declara una verdad y se quiere organizar con ella una forma de vida, como el momento en que esta se derrumba y se pasa entonces a una nueva consideración de las

26 Sigo en esta determinación de una forma de conciencia a Westphal (*The Blackwell Guide* 3).

cosas[27]. El filósofo debe considerar este camino de la experiencia en su totalidad y advertir que en esos cambios de figuras, que la conciencia vive con el dolor de ir perdiendo constantemente la verdad que creía definitiva, va desplegándose en sus determinaciones internas una razón espiritual universal. De este modo, ocurre que la conciencia entregada a la experiencia vive el desarrollo entero de esta como un "camino de duda o de desesperación" (FE 54), en el que toda verdad declarada se va derrumbando, echando a pique todo saber que se creía asegurado y sumiendo en la desorientación total la forma de vida que en ella se fundaba. Sin embargo, a pesar de este desgarramiento permanente, si se contempla el movimiento de la experiencia vivida en su totalidad, se advertirá que en esta sucesión de desengaños la conciencia se ha ido formando: "La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* [*Bildung*] de la conciencia hacia la ciencia" (FE 54). Lo que para la conciencia inmediata representa entonces la pérdida de su verdad, significa para quien contempla todo el desarrollo un avance en la formación de la conciencia humana, esto es, un paso adelante en el proceso de universalización o espiritualización del ser humano, es decir, una compenetración más profunda y consciente en la vida del absoluto.

En este proceso de formación de la conciencia ya se hace evidente la estructura de la negatividad que, como veíamos, es también propia del espíritu. En efecto, la conciencia se forma en la medida en que examina, en cada configuración, su verdad declarada y el saber que

27 Es en el contexto de esta problemática, según Pippin, que la *Fenomenología* transforma radicalmente la noción tradicional de epistemología, pues ya no hay un criterio independiente que decida la adecuación de los conceptos a las cosas, sino que para decidir la legitimidad de todo concepto potencial (realismo ingenuo, empirismo, ciencia posnewtoniana, idealismo kantiano, etc.), debe mostrarse en qué sentido este concepto "habría *aparecido* o habría sido 'experienciado' como adecuado al espíritu en alguna época u otra [...] y en qué sentido habría llegado a ser *experienciado* como inadecuado. Estos dos componentes deben en últimas involucrar referencias a una variedad de prácticas, instituciones y 'auto-comprensiones' que no se incluyen tradicionalmente en la teoría epistemológica o crítica" (Pippin, *Hegel's Idealism* 107).

debe dar acceso a esta, y constata en este examen que esos dos elementos no se corresponden, con lo cual todo el sentido que se proyectaba al mundo a partir de esta figura particular se viene a pique, obligando a la conciencia a reconstituir su verdad en un nuevo horizonte de sentido más amplio. No se trata de un autoexamen teórico, sino de uno por medio del cual la conciencia sufre en ella misma el desacuerdo de ver que su saber, es decir, la actividad que debería hacer efectiva en la realidad la verdad declarada, no logra su cometido, pues el mundo no se conforma según sus expectativas y la realidad ejerce resistencias que deben tratar de superarse con la declaración de una nueva verdad más amplia. Ahora bien, un autoexamen de esta naturaleza solo es posible porque la conciencia humana es autorreflexiva, o sea, tiene la capacidad de distanciarse de sí misma, enajenarse de lo que consideraba su verdad y esencia, diferenciarse de esta y volver a reunirse desde esta diferencia en la unidad de una verdad y un sentido superiores. Y justamente estos rasgos de la autorreflexión y la estructura de "diferenciarse y retornar a sí desde la diferencia" constituyen lo que Hegel llama la *negatividad*. Por supuesto, esa negatividad de la experiencia no es un mero postulado que se quiera implantar para hacer coincidir su movimiento con el despliegue negativo del espíritu, o para refutar el carácter positivo de una experiencia como la científica, orientada a la postulación de verdades definitivas. Para Hegel, más bien, la negatividad de la experiencia es algo que resulta evidente desde una observación simple de las cosas. En efecto, la conciencia no es solo la testarudez que sostiene a toda costa la validez de su verdad declarada; también es cierto que los seres humanos podemos advertir cuándo este saber falla, cuándo nuestras creencias u opiniones se hacen insostenibles ante la evidencia de las cosas. La vida natural —dice Hegel refiriéndose a los animales— no va más allá de su existencia inmediata, pero la conciencia humana "es para sí misma su *concepto*" (FE 55), es decir, está en capacidad de reflexionar sobre sí misma y examinar la pertinencia de sus presuntas verdades cuando la realidad a todas luces no se ajusta más a ellas. La conciencia es siempre autoconciencia. Hegel recoge este principio fundamental de la filosofía moderna y lo convierte en el motor de la experiencia de la conciencia. De hecho, no podría haber experiencia si permaneciéramos presos de nuestra

visión de mundo, empecinándonos en nuestro punto de vista y cerrándonos a todo lo que lo desmienta. La experiencia se da porque la conciencia no habita únicamente en el ámbito más inmediato de su saber y acción, sino que puede a la vez reflexionar sobre las verdades que lo determinan, advertir sus limitaciones y reconstituir entonces este horizonte de sentido con nuevas referencias que integren lo que en el primero quedaba por fuera.

De esta forma, la conciencia se encuentra siempre en tensión: ella posee siempre un saber y una verdad desde los que proyecta el sentido y abre su mundo, pero también está siempre expuesta al acontecer de las cosas que ponen en evidencia los límites de este mundo, la obligan a volverse sobre sí y, a través de un examen autorreflexivo que Hegel llama *inversión* [*Umkehrung*] (FE 59), a negar su objeto anterior, no para quedarse en una nada improductiva, sino para hacer brotar de allí, como en un giro del destino, un nueva verdad y un nuevo mundo[28]. Frente al obstinamiento de la conciencia que se resiste a la experiencia, pues solo busca imponer como un *positum* su verdad particular, Hegel señala entonces que la verdadera experiencia es *negativa*. Es negativa, pues parte de ver que las cosas *no* son como ella pensaba que eran, que su verdad *no* era la verdad del mundo, sino una mirada parcializada al todo. Es negativa, también, en el sentido de que es dolorosa, pues el derrumbe de nuestras creencias es un momento de decepción y abandono de una visión de mundo y una forma de vida en donde nos sentíamos como en casa[29]. Pero ese momento de destrucción y dolor es

---

28 Según George, esta “inversión” de la conciencia en su experiencia tendría que ver con los “giros” del destino que para Aristóteles son esenciales en la tragedia, es decir, con esos momentos cruciales del drama que transforman radicalmente la fortuna del protagonista. A partir de esa conexión, George quiere destacar los aspectos trágicos que acompañan a la noción hegeliana de experiencia (46).

29 Es importante resaltar ese momento de desesperación y dolor que acompaña a toda experiencia genuina, para no asociarla con un examen más bien teórico y distanciado, ni mucho menos con un proceder trascendental con el que Hegel habría buscado según algunos una fundamentación crítica de la metafísica en una prolongación del criticismo kantiano (Beiser, *Hegel* 170 ss.). Planteamientos como este último hacen de la noción hegeliana de experiencia una mera radicalización del atisbo de

a la vez negado en una nueva afirmación que inaugura un horizonte de sentido más amplio. En ese orden de ideas, la negatividad de la experiencia no equivale a un nihilismo o un escepticismo absoluto. Se trata más bien de una *negatividad determinada* (FE 55) en la que la pérdida de una verdad se trasmuta, finalmente en el acceso a una verdad superior que representa una manifestación más amplia del espíritu. En efecto, la nueva verdad que surge de la inversión de la conciencia no es solo una negación cualquiera de la anterior, es más bien una negación *determinada* por la verdad anterior. En otras palabras, el nuevo objeto de la conciencia no es una verdad arbitraria que aquella simplemente se figurara como de la nada ante la pérdida de su verdad anterior, sino que resulta justo del fracaso de esta verdad anterior, por ejemplo, como una reformulación de la verdad que debe hacer justicia a aquellos aspectos de los cuales la verdad anterior no alcanzaba a dar cuenta. La experiencia de la conciencia atraviesa así por distintos estadios o concepciones de mundo, pero el paso de un estadio a otro no resulta azaroso o arbitrario, sino que viene determinado por esta reflexión de la conciencia sobre sí misma y sobre los motivos del fracaso de la visión de mundo que se sostenía hasta el momento.

Con todos los elementos ganados, podemos ya entender la somera caracterización que hace Hegel de la experiencia hacia el final de la

---

Kant de que la experiencia incluye también las condiciones que la hacen posible, y entienden el camino de la conciencia en la *Fenomenología* como una "deducción trascendental" de las condiciones últimas de la experiencia (*ibíd.*). Contra esta postura, insistimos aquí en el carácter no intelectual de este concepto que Hegel vincula más bien con formas reales de vida y con aperturas de mundos concretos, históricamente situados. Por ello, no resulta para nada descabellada la sugerencia de Kroner de entender la experiencia en Hegel en el sentido de *Erleben* (vivencia) y no tanto como un simple procedimiento de ensayo y error (Kroner, *Von Kant bis Hegel* 374). Véase Emundts (caps. I y II) para un análisis que confronta la noción de experiencia en Hegel y en Kant, y que destaca, de manera cercana a nuestro planteamiento, los aspectos no-conceptuales de la experiencia en Hegel. En este contexto, debe subrayarse también que la experiencia en Hegel representa la genuina "formación" (*Bildung*) de la conciencia que transforma su existencia y se universaliza en la misma medida en que su objeto se va modificando. Este aspecto formativo queda también por fuera de la versión "anglosajona" de la experiencia (cf. Risser 89).

introducción de la *Fenomenología*: “Este movimiento *dialéctico*, que lleva a cabo la conciencia en sí misma, tanto en su saber, como en su objeto, *en cuanto* de allí *le brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que será llamado *experiencia*” (FE 58). La experiencia, entonces, es un movimiento que Hegel llama “dialéctico” en alusión, sin duda, a la dialéctica platónica, por la que el alma singular ingresa mediante el recuerdo en la esfera de la verdad universal o de la idea[30]. La dialéctica hegeliana, sin embargo, está determinada por su carácter especulativo y por la estructura de la negatividad, que eran desconocidos para los antiguos. Este movimiento, como hemos visto, atraviesa dos momentos. En primer lugar, el momento en que la conciencia declara una verdad que procede de una experiencia anterior pero que ella toma como simplemente dada por haber olvidado la reflexión de la que ha brotado. La conciencia se empeñará en hacer efectiva esta verdad en su mundo, pero entonces, y aquí comienza el segundo momento, resultará más bien que esta se muestra incapaz de dar cuenta de ámbitos o rasgos de la realidad aún no advertidos. En consecuencia, la conciencia se verá obligada a invertirse reflexivamente sobre sí misma para elaborar un nuevo objeto que integre al primero y desde el que se proyecte un nuevo mundo que sea reflejo de una realidad espiritual más elevada. La experiencia es el movimiento que aúna en continuidad a estos dos momentos: el del olvido, por el que se positiviza la verdad y se hace pasar por definitiva, y el del examen de la conciencia de sí misma, que conducirá a una nueva verdad. Como se dice en el pasaje arriba citado, es este último momento al que Hegel propiamente quiere llamar “experiencia”: al brotar del nuevo objeto; en efecto, es allí donde el espíritu se manifiesta en su más genuina naturaleza, donde reanima su vitalidad y, sacudiéndose de su entumecimiento en una figura fija

30 Es de resaltar el que Hegel hable de lo dialéctico para referirse al movimiento mismo de la experiencia y no a un método filosófico que se emplee en la *Fenomenología*. En ese sentido, Dove afirma que el método de esta obra es “no-dialéctico” (*undialectical*): “Es la experiencia de la conciencia misma la que es dialéctica y la *Fenomenología* de Hegel es una empresa filosóficamente viable en la medida en que simplemente *describe* este proceso dialéctico” (21).

y objetiva de la verdad, recobra su movilidad negativa para avanzar hacia un estadio más alto de su desarrollo.

Para concluir con esta caracterización general de la experiencia, señalemos una circunstancia particular que está implícita en todo lo dicho. Se trata de una asimetría o diferencia de nivel que separa a la conciencia inmersa en la experiencia del filósofo que observa todo este movimiento. En efecto, como hemos visto, la primera es la conciencia que organiza su mundo y su existencia desde una verdad declarada de la que luego se desengaña, con lo que se ve forzada a elaborar un nuevo objeto. Esta conciencia, entonces, sufre en carne propia todos los altibajos de la experiencia, modelándose y formándose, es decir, espiritualizándose, a lo largo de las distintas figuras que va adoptando. Pero el punto es que en cada una de estas figuras la conciencia olvida todo el movimiento de la experiencia previo que la ha conducido hasta su forma actual, de modo que toma el nuevo objeto como algo que nace sin más, "sin que ella sepa cómo ocurre esto" (FE 59)[31]. En cambio, el filósofo que observa y describe todo este proceso advierte la continuidad de este y es capaz de enunciar lo que está ocurriendo con la conciencia real en cada una de sus estaciones; es decir, es capaz de explicar el grado de desarrollo del espíritu que se alcanza en cada experiencia, sus limitaciones y su necesario devenir hacia otra manifestación más alta de sí mismo. En el texto, Hegel marca esta asimetría entre los dos niveles de la exposición —es decir, el nivel inmediato de la conciencia hundida en su experiencia y el nivel del filósofo que contempla esta experiencia y la media con el espíritu— distinguiendo los dos planos mediante las expresiones "para nosotros", cuando se quiere indicar algo que solo advierten el filósofo y nosotros, sus lectores, y "para la conciencia", cuando se señala algo que ocurre solo para quien está sumido en la experiencia[32]. Esta asimetría resulta, entonces, en una

31 En virtud de este olvido, como señala Bubner, la conciencia desarrolla en cada una de sus figuras "la misma inmediatez que al principio, aunque como una configuración nueva del contenido" ("Philosophie ist ihre Zeit" 232). Para este autor, esta circunstancia hace muy discutible la idea de un "progreso" dentro del curso de la experiencia, pues, de hecho, nada obliga a la conciencia a abandonar ese olvido y reiniciar la reflexión.

32 Para el debate en torno al significado de este "nosotros", véase Dove (27-35).

diferencia de roles. En efecto, es la conciencia real no filosófica la que determina el sentido y organiza el mundo real e histórico de la praxis humana, pero son solo los filósofos quienes están en condiciones de determinar el significado espiritual de esta experiencia, conceptualizarla, jerarquizarla según su grado de penetración de la verdad y, en último término, orientar a los individuos y pueblos hacia una realización genuina de esta[33]. Tener presente esta asimetría entre estas dos perspectivas resultará fundamental para nuestro estudio, no solo para resaltar un elemento estructural de la exposición que facilita la comprensión del texto, sino porque esta diferencia de registro expositivo define indirectamente la función que Hegel le asigna a la filosofía y su relación con el mundo real, donde acaece la experiencia concreta de individuos no filósofos[34]. Todo esto ganará sustancia y contenido en el desarrollo de nuestro análisis. Por lo pronto, para concluir este capítulo, queremos señalar de qué manera esta asimetría determina la estructura expositiva y la arquitectura global de la *Fenomenología*.

3. La estructura formal de la *Fenomenología*

La complejidad de la *Fenomenología del espíritu* no solo tiene que ver con la extrañeza que nos suscita su enrevesado lenguaje o con las dificultades inherentes a su objeto, sino también con la complicada estructura formal de su exposición. Para aclararla, conviene tener presente lo que se acaba de señalar, es decir, que la descripción del

---

33 Al determinar la asimetría entre el filósofo o fenomenólogo, que contempla y organiza la experiencia, y la conciencia real, que la sufre como la asimetría entre dos roles o dos niveles de exposición del mismo proceso, se quiere señalar los límites de algunos análisis que insisten en ver aquí dos nociones distintas de experiencia y en derivar de ellas incontables dificultades en el planteamiento hegeliano. La distinción de R. Beuthan, p. e., entre las distintas "experiencias estacionarias", propias de la conciencia en cada una de sus configuraciones, y una "experiencia metódica" unitaria que entraría en tensión con las primeras ("Wahrhafte Erfahrung" 60), nos parece artificiosa e inútil.

34 Cf. Gerten, para quien esta diferencia de perspectiva es fundamental para entender el proyecto de la *Fenomenología*, que en últimas busca la mediación entre esos dos niveles. Para este autor es justo por esta mediación que Hegel supera la perspectiva trascendental de la filosofía de Kant (Gerten 107-109).

movimiento de la experiencia se hace siguiendo una doble perspectiva: desde la conciencia, que hace y sufre la experiencia, y desde el filósofo, que la observa y que se comporta aquí como un fenomenólogo, esto es, como alguien que está atento a lo que se manifiesta en la experiencia, es decir, el espíritu. Estos dos registros expositivos no se presentan por separado, sino que se sobreponen y enrevesan constantemente para aumentar la confusión del lector. Como sea, ellos determinan la arquitectura de la obra y sus articulaciones y divisiones internas. Por esa razón, una mirada al índice general del texto permite advertir rápido que este se compone en realidad de dos índices con dos ordenamientos diferentes, aunque solapados e imbricados mutuamente. Así, tenemos en primer lugar un índice que marca en numeración romana, del i al viii, las diferentes configuraciones de la conciencia desde la *certeza sensible* (i) hasta el *saber absoluto* (viii); por el otro, un índice literal, que describe los distintos momentos de la manifestación del espíritu en el siguiente orden: (a) "Conciencia", (b) "Autoconciencia", (c.aa) "Razón", (c.bb) "El Espíritu", (c.cc) "La Religión" y (c.dd) "El saber absoluto". Para enredar más el asunto, el momento c.bb se subdivide a su vez en tres partes: (a) "El espíritu verdadero o la eticidad", (b) "El espíritu extrañado de sí mismo o la cultura" y (c) "El espíritu cierto de sí mismo o la moralidad". Retengamos primero esta diferencia terminológica: hablaremos de "configuraciones" (o "figuras" o "formas") de la conciencia (o de la experiencia) para referirnos a una conciencia que hace experiencia en su estructura o constitución particular que, como vimos antes, se compone de una *verdad declarada* u *objeto*, y de un *saber* con el que se aprehende o realiza dicha verdad. Por otra parte, hablaremos de "momentos" para referirnos a los distintos modos de manifestación del espíritu en su totalidad, aunque también a los diferentes grados de su desarrollo interno. Tratemos, ahora, de entender toda esta enmarañada articulación[35].

35 Para complicar aún más esta compleja estructura, hay que señalar la tremenda desigualdad en la longitud de los capítulos: el *saber absoluto* o la *certeza sensible* no pasan de unos pocos párrafos, mientras que la *religión* se extiende por más de cien páginas. Además, existen testimonios de que el mismo Hegel vacilaba, ya concluida la obra, sobre la extensión y la pertinencia de los momentos, así como respecto a su ordenamiento y las transiciones entre

Como señalamos, los dos ordenamientos no se presentan de modo separado sino en una imbricación recíproca. De hecho, no podría ser de otra manera, dado que los dos puntos de vista que ellos reflejan se correlacionan mutuamente; como veíamos, en cada una de las experiencias singulares de la conciencia (de I a VIII) tiene lugar una manifestación del espíritu que se realiza bajo una forma determinada, es decir, como un momento específico (A, B, C... hasta C.DD) de su vida[36]. Examinemos cómo se hace esta correspondencia. Hegel agrupa las tres primeras configuraciones de la conciencia (I a III), es decir, las experiencias de la *certeza sensible*, la *percepción* y el *entendimiento*, bajo el momento del espíritu que denomina *conciencia* (A). Cada una de estas tres experiencias es realizada por una forma de conciencia diferente, pero estas conciencias tienen en común el hecho de estar situadas ante la realidad como ante un ámbito extraño, ajeno y desconocido; por esta razón, orientan su experiencia al esfuerzo por aprehender la esencia y verdad de este mundo objetivo e indiferente.

---

ellos. Para un panorama sobre este contexto de la obra, véase Pippin, ("You Can't Get There from Here", 54 ss.). Por nuestra parte, estamos de acuerdo con este autor en que al asumir la unidad interna de la *Fenomenología* uno se ve confrontado con la cuestión filosófica de indagar por el hilo conductor, en lugar de regodearse sobre el fácil supuesto de que se trata de un texto disparatado y heterogéneo (*ibíd.* 57). Para nosotros, dicho hilo conductor, como se ha afirmado, corresponde a la noción de experiencia.

36 Somos conscientes de que la correlación que establecemos aquí entre los dos índices de la *Fenomenología*, y que es la base para nuestra esquematización de la obra, resultará bastante polémica, sobre todo si se tiene en cuenta que Hegel no previó para su texto esta doble tabla de contenido, sino que resultó de una revisión que hizo mientras leía las pruebas para el libro. En otras palabras, Hegel pretendía sustituir el primer índice en romanos por el índice literal, no combinarlos como nosotros hacemos. Para algunos, esta circunstancia muestra la confusión de Hegel y explica la falta de unidad interna de la obra (Pöggeler, "Die Komposition" 334; Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation* 133 ss.). Para otros, por el contrario, el segundo índice incorpora el primero, de modo que, lejos de estar confundido, Hegel habría logrado con el cambio de índice una estructuración más precisa de su texto (Stewart 449). Nuestra postura es que, más allá de la intención de Hegel, la combinación de los dos índices permite visualizar mejor el doble registro expositivo del texto: una vez, desde la experiencia de la conciencia que se forma; otra, desde el espíritu que guía y a la vez se revela en ese camino.

Así, las formas de conciencia subsumidas bajo el momento *conciencia* (A) se presentan escindidas de su realidad y su mundo, y la verdad que declaran y a la que aspiran con su saber es la que supone ser la esencia o el principio que determina esta realidad desconocida. El momento espiritual *conciencia* hace referencia, entonces, a aquellas manifestaciones del espíritu en donde este se presenta en ruptura y escisión con la conciencia que lo conoce, esto es, como un ámbito objetivo determinado internamente por una verdad en sí, que resulta en un principio desconocida para la conciencia. Podemos llamar, entonces, *objetividad* al aspecto categorial determinante de este momento (A) del espíritu, pues aquí la totalidad de este se hace patente, pero al modo de una multiplicidad de entes objetivos que se contraponen a la conciencia.

El siguiente momento del espíritu se llama (B) *autoconciencia* e incluye aquellas formas de conciencia para las cuales la verdad ya no aparece como una propiedad o esencia intrínseca a un mundo objetivo distinto de ella, sino como algo que se proyecta fundamentalmente desde la conciencia que conoce. Las formas de conciencia (y sus respectivas experiencias) incluidas en este momento (B) las agrupa Hegel en el capítulo IV. Se trata, como indica el título de este apartado, de formas de experiencia donde la verdad reside en la propia certeza de sí misma de la conciencia y no en una esencia interior a un mundo objetivo. La escisión entre la conciencia y la realidad, entre el sujeto y el mundo objetivo, no ha desaparecido, pero mientras que en A la verdad reside en el mundo y la conciencia es solo la instancia que la capta, en B la esencia yace en la propia conciencia y se irradia desde allí a toda la realidad. No hay, pues, ya una realidad en sí, independiente de la conciencia, sino que lo real se constituye desde el sentido que proyecta la conciencia, que resulta ser entonces el lado esencial de la oposición. Pero hay que tener cuidado, porque este momento (B) no hace referencia a complejas posturas filosóficas (p. e., ciertos planteamientos del idealismo) según las cuales el mundo carece de realidad por reducirse a una simple proyección de la conciencia. Lo que en la *Fenomenología* se discute no son posiciones teóricas de la filosofía, sino experiencias reales, y en las que se agrupan bajo este momento (B) la realidad no se ha difuminado; ella mantiene su ser y

su consistencia, pero su principio de determinación proviene ahora de la conciencia. Se trata por ello de experiencias elementales, como la de una conciencia apetente frente a una realidad natural que ella consume para satisfacer sus apetitos vitales básicos, o aquella experiencia más refinada de una conciencia que se enfrenta a la realidad de otro ser humano para obtener de ella el reconocimiento de su propia supremacía. En todos estos casos la esencia de la realidad (del mundo natural orgánico o del otro ser humano) no le pertenece de suyo, sino que viene informada desde la conciencia según sus apetitos y deseos, de manera que es la conciencia la que, en referencia a sí misma (y por ello ahora la conciencia es autoconciencia), dictamina lo que la realidad es y vale. En esa medida, la categoría determinante de este momento espiritual (B), el punto de vista desde el cual se aprehende la realidad en su conjunto, puede ser llamada *autorreferencia*.

Si las experiencias de estos dos primeros momentos del espíritu se caracterizan por un dualismo u oposición que separa a la conciencia de su mundo real, al sujeto del objeto, el conjunto de experiencias que se describen enseguida (en el capítulo V) y que se incluyen en el momento del espíritu llamado *razón* (C.AA) están definidas por una unificación de estas esferas hasta ahora contrapuestas. Antes de explicar la naturaleza de estas experiencias, detengámonos un momento en la curiosa nomenclatura que utiliza aquí Hegel. En efecto, este tercer momento es el C.AA y no simplemente C, y los que vienen se presentan también como nuevas subdivisiones de C: "Espíritu" (C.BB), "Religión" (C.CC) y "Saber absoluto" (C.DD). El motivo de esto tiene que ver con lo que acabamos de señalar, es decir, con el hecho de que las experiencias que se describirán de ahora en adelante y hasta el final del libro ya no están marcadas por la oposición entre la conciencia y su mundo; en otras palabras, que las formas de conciencia que aquí hacen la experiencia ya no se encuentran cerradas sobre sí mismas, extrañadas ante el mundo o buscando la esencia de la realidad total solo en su interior, sino que son conciencias que se saben unificadas con esta realidad de alguna manera y, por lo tanto, conciencias cuya experiencia consistirá en hacer efectivo este acuerdo o armonía con la realidad. Así, el momento del espíritu (C) representa la superación de los momentos anteriores (A y B), pues lo que en estos aparecía como

contrapuesto o escindido se muestra ahora como perteneciente a una unidad más básica. Las subdivisiones de C, entonces, señalan únicamente formas distintas de realización de esta unidad que vincula y armoniza a la conciencia con el mundo; es decir, maneras diferentes de expresar la totalidad y superar el dualismo. *Razón* es el nombre para la primera de estas formas de unificación y así se enlista como C.AA, pero es a la vez un nombre que vale en alguna medida para todas las subdivisiones de C. La ambigüedad de Hegel en este punto parece ser deliberada, al no darle al momento C, a secas, un nombre propio. Como sea, nos parece válido afirmar que todas las experiencias que se describirán de este punto en adelante pueden ser consideradas ejercicios de unificación de una razón que se declina como razón teórica y práctica en C.AA, como razón espiritual en C.BB, al modo de la racionalidad representativa propia de la religión en C.CC y de lo que llamaremos la "racionalidad rememorativa de la filosofía" en C.DD.

Pero volvamos sobre el momento del espíritu llamado *razón* (C.AA). En él se reúnen experiencias de una conciencia que ya no busca ni conocer la verdad propia del mundo, como en A, ni hacer valer su verdad en el mundo, como en B, sino hacer efectivo un vínculo que la enlaza con la realidad y que no es ni propio de esta ni de ella misma, ni del objeto ni del sujeto, sino anterior a los dos. Se trata aún de conocer y aprehender la esencia verdadera de todo, pero esta no es interna a la realidad ni a la conciencia, sino que las engloba a ambas. Por ello, se incluyen aquí experiencias como la de la observación científica de la naturaleza (la llamada *razón observante*), cuyo propósito no es otro que el de develar la estructura racional a partir de la cual es posible explicar todo lo que acontece en la realidad (tanto de la naturaleza como de la conciencia misma) como el efecto de ciertas leyes causales universales. Pero también pertenecen a este momento experiencias que hacen efectiva no una racionalidad teórica abstracta, como la de las ciencias, sino un principio de orden práctico ya latente en el mundo social (un ideal revolucionario o una virtud superior) y que solo espera a la actividad y al talante preciso de la conciencia que lo realicen. Finalmente, se incluye también aquí la experiencia de la *individualidad*, con la que Hegel señala una forma de conciencia que está convencida de que, en la expresión genuina, sincera e inmediata de su propio ser

individual, saldrá a relucir esa esencia última (la "cosa misma"), que no es solo de ella sino de toda la realidad. En tanto todas estas son experiencias que buscan la unificación, llamaremos *unidad* (o mejor *unidad abstracta*) al aspecto categorial que ilumina al espíritu que las define, esto es, al punto de vista desde el cual se considera toda la realidad en este momento del espíritu (C.AA).

El momento siguiente del espíritu se llama también *espíritu* (C.BB) y en él se reúnen experiencias de una conciencia que quiere unificarse con su objeto y su realidad, ya no a través de una estructura abstracta de principios y leyes causales que lo enlazaran todo, ni recurriendo a un ideal vago y difícil de determinar, sino por el reconocimiento de aquellos vínculos y lazos que son constitutivos de toda conciencia y que la ligan con su realidad social, pero también con su entorno natural, con los otros seres humanos y consigo misma; con el pasado y con el porvenir. Mientras la conciencia racional de C.AA busca la conexión con su mundo por medio de una estructura o un principio ideal que fungen como un tercero y al final resultan vacíos, la conciencia espiritual de C.BB pone en evidencia esta conexión en su realidad inmediata y no como una instancia tercera que sintetizara los extremos de la conciencia y del mundo, sino como una atmósfera envolvente de sentido, que es la sustancia común a ambos. Por eso, ya no se trata, como en C.AA, de conocer aquello que une a la conciencia con su realidad, sino más bien de "reconocer" lo que siempre la ha mantenido unida con esta. En esa medida, la categoría decisiva en este momento del espíritu (C.BB) es la de *reconocimiento*, un término con el que se señala una unificación; no una solo sintética que enlazara dos cosas que en sí seguirían siendo independientes, sino una en la cual las instancias reconocidas se muestran como mutuamente constituidas. Esto se hace evidente en la estructura lógica de la categoría reconocimiento. En efecto, cuando se dice que "A se reconoce en B", no se indica con ello que ambas instancias se encuentran o coinciden en algún aspecto C, sino, más bien, que A solo puede ser lo que es, es decir, solo gana realidad e identidad, en su vínculo con B y viceversa. Esta estructura del reconocimiento, o su "concepto puro", como lo llama Hegel, es analizada en la *Fenomenología*, no en este momento del *espíritu* (C.BB), sino antes, a propósito de una experiencia del

momento *autoconciencia* (B): aquella por la cual una autoconciencia singular busca ser "reconocida" por otra. Y por ello dice Hegel que en esta experiencia el espíritu ya está presente "para el filósofo", es decir, solo categorialmente y no en lo vivido concretamente (FE 113). Pero con esto se afirma también, de manera tácita, que esta experiencia del reconocimiento intersubjetivo aún no significa para la conciencia una verdadera experiencia de unificación espiritual con la realidad.

Las verdaderas experiencias de reconocimiento, es decir, aquellas donde se produce una genuina unificación de la conciencia con su realidad en el *medium* de su sustancia espiritual y no a través de un tercero, son las que se exponen en el capítulo VI y se integran en el momento *espíritu* que estamos considerando (C.BB). En ellas, la unificación de la conciencia con el todo de la realidad se hace a través de una compenetración de esta con el mundo espiritual de su cultura y su realidad social, con su comunidad y con su pueblo. No se trata, pues, de una conciencia individual que busca ser reconocida por otra, sino de una conciencia que reconoce la verdadera esencia de su ser en las instituciones, costumbres, hábitos, creencias y valores que son constitutivos de su mundo social. Por lo demás, que el individuo reconozca su esencia en la realidad espiritual de su pueblo no deriva en una especie de totalitarismo por el cual el individuo autónomo se subyugue a una entidad abstracta; al contrario, aquí también el reconocimiento es mutuo, pues lo que Hegel llama "pueblo" o "comunidad" no es una entidad trascendente ni absoluta, sino que solo tiene realidad en las acciones y creencias de los individuos. Es este reconocimiento mutuo que se realiza entre el individuo y su pueblo, y no simplemente el que se busca en vano entre dos conciencias aisladas, el aspecto categorial desde donde se ilumina en este momento (C.BB) el todo del espíritu. Podemos caracterizar de manera esquemática las experiencias que integran este momento considerando los siguientes rasgos:

1. Se trata de experiencias realizadas por una conciencia individual que, en tanto reconoce su verdadero ser en el ser de la comunidad, deja de ser meramente singular para volverse propia de un individuo elevado al punto de vista general de un todo de sentido compartido o, como dice Hegel, de un individuo "que es un mundo" (FE 261). Por ello, aunque en la *Fenomenología* se siga hablando de la

conciencia, esta ya no hace referencia a una singularidad aislada, sino a un singular universalizado, a una comunidad entera o al individuo, pero en tanto miembro de esa comunidad[37].

2. Por otra parte, vistas en retrospectiva desde la altura de este momento, las experiencias de los momentos pasados aparecen ahora como ficticias o abstractas[38]. Estas se realizan, en efecto, desde formas de conciencia que no reconocen aún la sustancia del mundo histórico-cultural que las determina y que, en este desarraigo, terminan por adoptar una postura más bien artificial ante el mundo; por ejemplo, la postura de un sujeto puro de conocimiento ante una realidad objetiva que le resulta externa o la de un individuo ligado con su realidad solo a través de una instancia tercera formal o vacía. Por el contrario, la conciencia que realiza estas experiencias de reconocimiento se encarna en individuos reales, es decir, en seres humanos de carne y hueso determinados por las instituciones concretas de su comunidad y de su tiempo (una familia, un Estado y un estamento particular, entre otras).
3. Teniendo en cuenta lo anterior, la verdad que se declara en estas experiencias es, como antes, el principio que abre y mantiene el sentido del mundo; pero este mundo es ahora el mundo total de una comunidad sociohistórica y el saber que lo realiza es el saber que se encarna en las instituciones éticas, políticas y sociales, entre otras, que la organizan, la orientan y la dotan de identidad en el tiempo. Por otra parte, el que la unidad de la conciencia con su realidad se muestre aquí como una unidad con su comunidad histórica no significa que la conciencia pierda conexión con otros

37 Por ello, no nos parece que haya aquí un cambio en el sujeto de la experiencia que iría de la conciencia individual al espíritu (Beuthan, "Wahrhafte Erfahrung" 63), sino más bien un reconocimiento por parte de la conciencia individual de su naturaleza espiritual.

38 Así, todas las figuras de la conciencia anteriores (de I a IV) retornan a esta realidad del espíritu, "pero no como si la conciencia desapareciera en el espíritu sino porque ella se integra en él como en su sustancia, de manera que la conciencia con sus configuraciones pasadas se reconoce ahora como una abstracción: como la abstracción que surge por limitarse a cada uno de sus 'momentos' particulares" (Fulda, "Hegels" 63).

ámbitos de lo real, por ejemplo, con el mundo natural o con la esfera orgánica de los otros seres vivientes. Lo que ocurre más bien es que los mismos principios que son declarados la verdad del mundo social regulan y definen las formas en que se relaciona la conciencia con la realidad natural o viviente, integrando a esta en un mismo horizonte de sentido en lugar de expulsarla a una región externa y ajena.

4. De lo anterior se desprende que el espíritu que se manifiesta en estas experiencias es ahora sí el espíritu real, es decir, los genuinos lazos de sentido que aúnan y vinculan la conciencia con el todo, las relaciones de significación efectivas que entretejen a los individuos entre sí y a ellos con la naturaleza, la sociedad y la historia. El espíritu, entonces, ya no es solo un concepto para el filósofo, sino la racionalidad que unifica a las comunidades y que es patente para la conciencia más elemental en todos los ámbitos de la praxis. Por supuesto, en las experiencias de los momentos anteriores (desde I hasta V, o desde el momento (A) hasta (C.AA)) también se manifiesta el espíritu, pero allí solo lo hace de una manera petrificada e inerte (como objetualidades aisladas, como una autoconciencia solo abstracta o como ideales vacíos), mientras que aquí se hace presente en su más genuina vitalidad, es decir, en tanto el sentido efectivo y actuante de la realidad total. Y es por esa razón que es este momento del espíritu el que se puede llamar propiamente con ese nombre: "espíritu".
5. Por último, se debe destacar que esta realidad del espíritu tiene también una dimensión histórica. Si la esencia del espíritu consiste, como hemos visto, en ser el proceso o movimiento de la automanifestación de un orden de sentido, en estas experiencias resulta claro que este movimiento se inscribe también en la historia humana. Por ello, las experiencias analizadas en este momento (el capítulo VI) coinciden en orden cronológico con las experiencias espirituales de las comunidades más relevantes de la cultura occidental, es decir, con los proyectos espirituales más completos de comunidad que se hayan ensayado en la historia (Grecia y Roma, el Medioevo cristiano, el absolutismo, la Ilustración y la Revolución, hasta el presente posrevolucionario de la Europa de

Hegel); de modo que lo que aquí se expone puede verse como una historia de la cultura, pero en tanto historia del espíritu. De aquí también que estas experiencias se articulen siguiendo los momentos de despliegue de este espíritu en su vitalidad. Como se recordará, el espíritu se desarrolla negativamente, es decir, partiendo de una unidad inmediata que se niega y se hace explotar en sus diferencias, para retornar luego a su identidad desde una nueva negación de estas diferencias. Pues bien, las comunidades espirituales de la cultura se agrupan también de acuerdo con esos momentos lógicos. Entonces, tenemos épocas donde el espíritu se manifiesta como una unidad inmediata de sentido que todo lo penetra y organiza (Grecia y Roma); períodos de la historia donde lo que prima es el extrañamiento de los individuos con respecto a una verdad universal que no distingue o que se manifiesta como un poder hostil (desde el Medioevo hasta la Ilustración y el terror de la Revolución); y finalmente, un estadio superior de la cultura, donde este extrañamiento busca ser superado desde saberes y experiencias que tratan de armonizar reflexiva y conscientemente las metas de los individuos con el sentido universal de la comunidad entera (las comunidades proyectadas por la moral kantiana o por el Romanticismo posrevolucionario).

Después del momento del *espíritu*, Hegel considera el momento de la *religión* C.CC. Este abarca las diversas formas de experiencia religiosa que el autor sistematiza en el capítulo VII. Se trata de experiencias realizadas por una conciencia que ya ha reconocido su pertenencia a un horizonte histórico de sentido, pero que ahora busca integrar esta esfera particular de su cultura en una totalidad universal absoluta; esto es, que busca crear un vínculo entre su propia situación y lo divino absoluto que trascienda sus condicionamientos históricos o epocales. En esa medida, el punto de vista desde el cual se aprehende aquí la totalidad del espíritu, o sea la categoría que determina este momento de la *religión* (C.CC), puede llamarse *trascendencia*. Se trata, en efecto, de captar en estas experiencias la vida total del espíritu, pero no en la forma en que este se integra en las comunidades históricas particulares, como ocurre en las experiencias de (C.BB), sino al modo de una

instancia activa de verdad por encima de la historia, como el principio divino que abarca con su sentido todo el devenir.

Recapitulando: las experiencias propias de los primeros momentos (o sea, antes del momento *espíritu*) son realizadas por una conciencia que adopta una postura artificial ahistórica; las experiencias pertenecientes al *espíritu* son, como vimos, realizaciones históricas de las comunidades concretas y por ello están condicionadas por el espíritu de la época; las experiencias de la *religión*, por su parte, tienen su objeto y verdad en un ámbito suprahistórico, y aspiran a cernir la totalidad desde un punto de vista trascendente que, al no ser condicionado por la historia, siendo condición de esta, representa el verdadero absoluto. Las primeras experiencias corresponden a un momento del espíritu en que este se manifiesta como una unidad abstracta ajena a la historia; las segundas, al momento en que el espíritu se manifiesta como un todo vivo que penetra la historia; y las últimas, al momento en que el espíritu se presenta como lo absoluto vivo que campea por encima de la historia y la gobierna[39].

Hegel llama al último momento del espíritu *saber absoluto* (c.dd) y a él corresponde la experiencia del mismo nombre, que se analiza en el capítulo viii. Se trata aquí de la experiencia de la filosofía, es decir, de una experiencia que, como aquella de la *religión*, aspira a aprehender la totalidad desde un punto de vista absoluto, pero que, a diferencia de esta, no hace del absoluto un principio que trasciende la historia y el mundo real, sino una estructura viva que los articula internamente. A ese absoluto, que es la sangre de la realidad, Hegel lo denomina el *concepto* y nosotros podemos llamar así también la categoría que define este momento final del espíritu (c.dd). Como nuestro estudio consagrará dos capítulos enteros al análisis de este momento, no queremos demorarnos en este punto. Basta con decir

39 Marquet encuentra en esta división las tres grandes "navegaciones" de la *Fenomenología*: la que narra la historia trascendental del sujeto, la que se ocupa de la historia del espíritu en su forma colectiva y, finalmente, la que expone la historia de dios en la religión (401). Martin también identifica estas tres historias, pero llama a la última la "historia del espíritu absoluto", que cubre exactamente la misma extensión que las otras dos, "pero situado sobre un estrato mucho más intenso" (201).

que para Hegel este momento representa la manifestación más alta del espíritu: el momento en que este se presenta de manera más genuina y de acuerdo con su verdadera naturaleza. En efecto, aquí el espíritu no aparece ya simplemente objetivado en las instituciones de una comunidad particular, es decir, como inscrito de manera inmediata en el devenir de la cultura, pero tampoco como un principio trascendente alejado de una realidad a la que gobierna como a la distancia. Por el contrario, en la experiencia filosófica, o sea, en el tipo de saber que Hegel considera debe ser el propio de la filosofía a partir de él, se trata de captar el espíritu, no solo en su situación y concreción histórica, ni tampoco como un principio divino abstracto, sino ante todo desde el punto de vista de las determinaciones lógicas internas que lo estructuran y que, en su mutua relación, constituyen el llamado *concepto*. Este concepto es absoluto, por encarnar el horizonte último incondicionado desde el que emanan todas las diversas potencialidades de sentido que abren la realidad; pero, a la vez, es un principio inmanente que no se separa de la existencia efectiva, sino que la atraviesa, la articula y la unifica desde dentro.

Con esto hemos lanzado una mirada panorámica a la *Fenomenología del espíritu*, poniendo un énfasis particular en su estructura y arquitectura. Se trata de la estructura de un doble registro expositivo que se trenza haciendo corresponder las distintas configuraciones particulares de experiencia de la conciencia con los diversos momentos universales de manifestación del espíritu. Establecer esta correspondencia es parte fundamental de la tarea del filósofo. En efecto, mientras la conciencia real se hunde en su experiencia y vive entregada a la apertura y reconstitución permanente del mundo de su praxis desde la verdad declarada en cada caso, es el filósofo quien contempla todo este movimiento y detecta, para cada una de estas estaciones, la forma de manifestación del espíritu que en ellas tiene lugar. Los momentos del espíritu que acabamos de señalar y que hemos identificado con las categorías de *objetividad*, *autoreferencia*, *unidad*, *reconocimiento*, *trascendencia* y *concepto* son perspectivas introducidas por el filósofo, no arbitrariamente, sino en tanto fenomenólogo: como alguien atento al espíritu que se hace presente en la experiencia, o sea, a la racionalidad que la gobierna y configura su sentido. Con

estos distintos momentos se logra, así, estructurar la diversidad de experiencias humanas al clasificarlas de acuerdo con su más profundo significado espiritual y elevarlas, entonces, desde su realización solo particular hasta su trasfondo universal.

En efecto, los momentos señalados son universales, porque representan formas de manifestación del espíritu en su *totalidad*, pero entre ellos también se establece una jerarquía, pues hay formas más precisas que otras de captar esa totalidad y plenitud, a saber, aquellas que expresan de manera más precisa la genuina naturaleza del espíritu. Podemos ilustrar este punto con un ejemplo. Imaginemos que estamos ante el cuadro de un paisaje amplio y lleno de detalles. Pues bien, es posible ganar una imagen de esa totalidad que destaque allí solo los trazos más gruesos, las figuras u objetos más grandes, los colores más vivos; también podemos ver la misma totalidad desde una perspectiva donde sobresalgan aspectos más pequeños, detalles y matices, relaciones entre los objetos, tonalidades graduales, etc.; así mismo, podemos ajustar la mirada de modo que en los elementos visibles del paisaje advierta algo como la pura estructura del cuadro, el boceto más originario o la geometría más elemental que articula todos sus elementos. Tenemos, entonces, varias miradas sobre un mismo todo, que sin embargo no son equivalentes, pues algunas ven la imagen con más riqueza que otras, y otras, incluso, permiten detectar elementos estructurales más profundos. Algo así ocurre también con los diversos momentos de manifestación del espíritu. En cada uno de ellos, el espíritu se presenta como un todo, pero en algunos (los momentos *conciencia* (A), *autoconciencia* (B) y *razón* (C.AA)) este se muestra como un todo estático e inerte; en otros (el momento *espíritu* (C.BB)), aparece ya como la estructura móvil y viva que en realidad es, pero entonces no se exhibe con claridad el principio absoluto de su desarrollo; y en otros, por último, este principio se hace visible, sea al modo de un absoluto allende la existencia (en la *religión* (C.CC)) o como una estructura inmanente al mundo efectivo (en el *saber absoluto* (C.DD)). Es esta última la forma en que se manifiesta el espíritu en su verdad y la que, como vimos, es el objeto más alto del saber filosófico.

Pero el filósofo no solo aprehende en la experiencia el espíritu que allí se manifiesta, no solo sistematiza esas formas de manifestación en

momentos que luego expone en una secuencia lógica progresiva y no solo subsume las diversas experiencias bajo estos momentos. En otras palabras, el filósofo no se comporta solamente como el fenomenólogo de la experiencia, que pasa de lo particular de esta a lo universal del espíritu y, en último término, al concepto. Él también analiza la experiencia desde el espíritu y el concepto, retorna del plano universal a lo concreto e ingresa con este saber a lo singular de la experiencia real de la conciencia en el mundo. Dicho de otro modo, él no solo hace *fenomenología del espíritu*, sino que, de manera simultánea, realiza también la *ciencia de la experiencia de la conciencia*. Desde esta última perspectiva, al filósofo corresponde no solo referir cada experiencia a su trasfondo espiritual, sino también enlazar todas las experiencias entre sí, de modo que ellas se sitúen como etapas de un mismo proceso o estaciones de un mismo movimiento que, como sabemos, es el de la negatividad, cuya trayectoria define el camino de formación de la conciencia en su progresivo reconocimiento del absoluto. En este sentido, es también tarea del filósofo marcar las etapas dialécticas que describe la conciencia en cada una de sus experiencias: formular con claridad su verdad y su forma de saber de esta, señalar con precisión el momento en que estos entran en contradicción y en el que toda la configuración se vuelve insostenible, y ayudar, finalmente, a la conciencia en la elaboración del nuevo objeto, asegurando la continuidad de este con el anterior, allí donde ella solo advierte una nueva verdad que surge "como de la nada". Como ya hemos dicho, es esta perspectiva de análisis la que servirá de hilo conductor a nuestro estudio. Nosotros queremos mostrar que la dialéctica de la experiencia está presente en todas las figuras de la conciencia que se exponen en la obra, incluso en aquellas configuraciones finales donde domina un enfoque conceptual alejado de la vivacidad concreta de la experiencia, a saber, las figuras que van de la *certeza moral* (VI.C.c) al *saber absoluto* (VIII). Nos concentraremos, entonces, en este último tramo de la exposición de la *Fenomenología* para describir la experiencia que allí tiene lugar y que, como veremos, al final desembocará en la forma más excelsa de experiencia: aquella que brinda a la conciencia real, necesariamente situada y finita, una vía de acceso al conocimiento superior de una verdad infinita y absoluta.

CAPÍTULO 2
La *certeza moral* y el reconocimiento de la finitud

COMO SEÑALÁBAMOS, EL ESPÍRITU solo se manifiesta a la conciencia en su verdadera naturaleza, esto es, como un sentido que se integra de manera progresiva en todos los ámbitos de la realidad, en las experiencias propias de las comunidades históricas que Hegel describe en el capítulo VI y que pertenecen, por ello, al momento precisamente llamado "Espíritu" (C.BB). En el interior de este momento, estas experiencias se agrupan luego en tres etapas que se corresponden con las estaciones del movimiento negativo del espíritu. Así, a la experiencia espiritual del mundo de la Antigüedad griega y romana corresponde el espíritu inmediato aún no desplegado en sus diferencias o el *espíritu verdadero* (VI.A); al período que comprende todo el Medioevo cristiano hasta la Ilustración y el terror revolucionario del siglo XVIII le corresponde la realidad escindida de un espíritu que se autoenajena y se hace extraño a la conciencia, o el *espíritu extrañado de sí mismo* (VI.B); y por último, a la cultura del presente, que busca el principio guía de su acción en cierta idea de moralidad (kantiana o romántica), Hegel hace corresponder la realidad de un espíritu que quiere retornar de su enajenación o un *espíritu cierto de sí mismo* (VI.C). Pues bien, nosotros comenzaremos nuestro estudio en este punto del retorno del espíritu a sí mismo desde su extrañamiento. En esta sección (VI.C), Hegel presenta

y analiza aquellas formas de experiencia humana a través de las cuales el espíritu gana "certeza de sí mismo", es decir, aquellas formas de vida individual y social en las que los seres humanos adquieren la certeza de su pertenencia a una dimensión superior de sentido que funda y rebasa sus meros intereses y deseos particulares. Dichas experiencias representan, entonces, la superación de esas formas de vida alienada que son objeto de la segunda sección y en las cuales la conciencia busca realizar configuraciones universales de sentido, es decir, una serie de verdades comunes y vinculantes que al final, sin embargo, se vuelven contra el individuo mismo. El paso pues del espíritu extrañado de sí mismo (sección VI.B) al espíritu cierto de sí mismo (sección VI.C) equivale, en el orden de la experiencia, al tránsito que se hace desde la alienación de un individuo que anhela, pero que no se reconoce aún en ningún proyecto general de sentido, hasta el surgimiento de un individuo absolutamente convencido de que existe un lazo íntimo que lo vincula con un horizonte de significación universal.

Hegel reúne estas figuras de reconciliación del espíritu consigo mismo bajo la noción de *moralidad*. Esta circunstancia suele generar malentendidos o crear falsas expectativas entre los lectores. La referencia hace pensar, por ejemplo, en el concepto de *Moralität*, que Hegel opone a la llamada *Sittlichkeit* (eticidad), según el esquema de la *Filosofía del derecho* que se repite luego en la *Enciclopedia*. De acuerdo con estos últimos textos, la moralidad representa la postura del sujeto moral autónomo de la Modernidad, cuya relación solo formal y vacía con respecto al universal (el deber) lo sitúan en una etapa aún incompleta del despliegue del espíritu. La verdadera realización del espíritu en el mundo se logra, por el contrario, en la eticidad, esto es, desde la perspectiva de una voluntad individual que ha ganado carne y contenido, pues sus determinaciones fundamentales reposan en las realidades sustanciales de su comunidad y no en un deber meramente abstracto. Frente a esta configuración, según la cual la *Sittlichkeit* representaría la superación, es decir, la verdad de la *Moralität*, el lector de la *Fenomenología* puede sorprenderse al ver en este texto los lugares invertidos. En efecto, en el capítulo que nos ocupa, la *Sittlichkeit*, que aquí Hegel hace encarnar en la Grecia de la época trágica, se ve superada luego del largo despliegue del espíritu en la historia

por la *Moralität* propia del mundo moderno. Pero incluso si se deja de lado la cuestión del lugar correcto de estas posturas en el devenir del espíritu, el uso de estos términos y las alusiones permanentes a la filosofía moral kantiana hacen pensar que lo que en esta sección se tematiza son, ante todo, problemáticas de la llamada "razón práctica". El lector, entonces, querrá extraer de aquí los planteamientos de Hegel sobre las cuestiones de la libertad, la voluntad o el deber, del perdón o la reconciliación; precisar la crítica a la moral de Kant o de Fichte; o esbozar los rasgos generales de una teoría hegeliana de la agencia.

Por otra parte, existe también una forma de lectura que acentúa sobre todo los aspectos históricos y críticos culturales de los planteamientos presentes en esta sección (cf. Hirsch). Interpretaciones de este tipo se apoyan en el hecho de que todo el capítulo del espíritu se desarrolla al hilo de una clara cronología histórica que busca dar cuenta de las diversas configuraciones espirituales de la cultura occidental, desde la Grecia antigua hasta la época de la Alemania posrevolucionaria de comienzos del siglo XIX, es decir, hasta la propia contemporaneidad de Hegel. Ahora bien, en tanto fenomenología de la experiencia humana, es claro que esta obra analiza todas las configuraciones de la experiencia, de modo tal que cada una de ellas puede encontrar su correlato en alguna forma de vida real, individual o colectiva, situada en un horizonte histórico concreto, pasado o presente. Hegel mismo parece trazar esos correlatos cuando incluye en su exposición detalles anecdóticos o literarios, como indicios del momento histórico en que se hizo dominante o se favoreció tal o cual forma de experiencia. La trabazón con el devenir histórico real es, sin embargo, aún más fuerte en las descripciones fenomenológicas de este capítulo, toda vez que lo que aquí se expone es precisamente el despliegue del espíritu en el curso de la historia. En este sentido, no resulta equivocado tomar estas reflexiones en su conjunto como una genuina historia de la cultura occidental o, más precisamente, como una historia espiritual de Occidente. Por lo tanto, está perfectamente justificado advertir en la sección de la moralidad, que ahora nos interesa, una poderosa crítica a la época en la cual Hegel realizaría un ajuste de cuentas con la filosofía de su momento (Kant, Jacobi y Fichte) y un diagnóstico crítico de los ideales que encarnaban el clima espiritual de su presente,

en particular los ideales de la generación de románticos, a quienes el propio Hegel fue bastante cercano en su juventud.

A nuestro modo de ver, las dos maneras de interpretación señaladas resultan solo parciales y, por lo tanto, incapaces de captar la riqueza de los planteamientos hegelianos. Reducir este análisis a discusiones puntuales sobre la libertad de la voluntad o sobre el fenómeno moral del perdón es perder de vista el hecho esencial de que estos temas se tratan aquí en el contexto de una dialéctica de la experiencia, que constituye, ella sí, el *leitmotiv* de toda la obra. Según este movimiento dialéctico, como ya vimos, la experiencia humana representa un proceso de creciente compenetración de la conciencia individual con una racionalidad universal: con un tejido dinámico de relaciones de sentido que enlaza la totalidad de lo real. A través de este proceso, se recordará, la conciencia humana se *forma*, es decir, se universaliza, en la medida en que va reconociendo su pertenencia a este entramado de sentido, fundamento de su propio ser. Un proceso tal parte, entonces, de situaciones en las que predominan la separación y el extrañamiento entre la conciencia y el mundo, y va hasta aquellas donde estos se muestran trenzados e interrelacionados por la misma estructura de significación. Por ello, en la *Fenomenología* el camino de la experiencia parte de una conciencia que se relaciona con el mundo solo por medio de la teoría y el conocimiento objetivo, y que va develando desde allí los lazos que la vinculan con este, hasta alcanzar el punto en que reconoce la mutua dependencia entre la totalidad de su praxis y la realidad. De este modo, la dialéctica de la experiencia integra en un mismo proceso la mera relación cognoscitiva de la conciencia con la compleja y recíproca interacción entre la acción humana y el mundo. Con la noción de *experiencia*, Hegel se propuso, entonces, iluminar la dimensión más fundamental del actuar humano antes de toda distinción entre teoría y práctica. La distinción kantiana entre *filosofía teórica* y *filosofía práctica* resulta así invalidada desde esta perspectiva. Por eso, en la *Fenomenología* no es posible referir temáticas como la de la reconciliación o la del perdón a cuestiones exclusivas de la racionalidad práctica. Desde el punto de vista de este texto, ellas son esencialmente experiencias, esto es, no simples fenómenos morales que caracterizaran los intercambios

humanos, sino, ante todo, etapas en la formación de la conciencia; estaciones que hacen parte de su progresivo reconocimiento de una racionalidad que se va manifestando y que constituye el genuino ser de lo real. En otras palabras, más que cuestiones exclusivamente éticas, lo que en estos fenómenos se pone en juego es la posibilidad humana de realizar experiencias que podemos llamar "ontológicas", por ser experiencias en las que se revela la estructura última del ser.

Por otra parte, si mantenemos presente esto último, es decir, esta significación ontológica de la experiencia, podemos entender por qué las lecturas que privilegian el sentido crítico epocal de los planteamientos de Hegel resultan tremendamente superficiales. Por supuesto que con la alusión a acontecimientos políticos y el recurso a figuras literarias Hegel no pretende solo vivificar el lenguaje altamente especulativo de su exposición; al contrario, detrás de esto está el convencimiento de que existen correlatos necesarios entre las estaciones de la experiencia y el curso de la historia de la cultura. Sin embargo, ni la caracterización de esta historia en sus distintos espíritus epocales ni la crítica al presente y a su filosofía predominante pueden tomarse como los propósitos últimos y definitivos de su análisis. Al ser vinculada al camino dialéctico de la experiencia, la historia gana estructura y racionalidad, y deja de ser el simple acontecer azaroso de sucesos enlazados de manera más bien contingente por el que suele tomarse. Pero esta elevación de la historia al punto de vista del espíritu y el concepto no hace de ella el objeto por excelencia de la filosofía. Para Hegel, la historia no es interesante por ella misma, en la policromía y polifonía de su propio acaecer; es interesante solo en aquellos períodos donde se convierte en el escenario de realización de la experiencia, es decir, solo en aquellas épocas en que las acciones y decisiones históricas de los individuos y pueblos reflejan una autoconciencia más profunda sobre su propias condiciones existenciales, sobre las referencias racionales de sentido que vertebran el mundo y la realidad, y sobre su pertenencia a ellas mismas. Por lo mismo, esta racionalización del acontecer histórico, que resulta de su entrelazamiento con el camino dialéctico de la experiencia, no significa —como se propone desde una recurrente mala lectura— que el espíritu se manifieste a todo lo largo del devenir de la historia, como si este último, por cuenta

de la realización del concepto, quedara purgado para siempre de contingencias y accidentes. Para Hegel, por el contrario, siempre han existido y existirán períodos enteros de la historia en los que nada ocurre desde el punto de vista de la experiencia, es decir, períodos en los que, a pesar de las convulsiones y la agitación de la vida social, no habría propiamente manifestación real del espíritu. Y esta pobreza de experiencia y espíritu puede tener lugar tanto en la historia de los pueblos —muchos de los cuales, según Hegel, no han ingresado a la vida del espíritu— como desde el punto de vista de los individuos, quienes, usualmente aferrados a sus prejuicios y visiones de mundo, son incapaces de abrirse a nuevas experiencias.

Con las consideraciones anteriores tratamos de defender la idea de que la noción de *experiencia* representa un punto de vista privilegiado para realizar un análisis más rico, más profundo y mucho más fiel del proyecto mismo de una fenomenología del espíritu. Ateniéndonos al hilo de la experiencia, podemos, en efecto, poner en evidencia la vivacidad y plasticidad propias de la dialéctica hegeliana, en lugar de entumecerla y fijarla en los esquemas demasiado rígidos, característicos de su sistema posterior. Por otro lado, esta referencia a la experiencia nos sirve de correctivo ante la tentación de hacer de la *Fenomenología*, y sobre todo de este capítulo del espíritu, una mera narración histórico-filosófica, con pretensiones eminentemente crítico-culturales. Todo el rendimiento de esta perspectiva de análisis queremos hacerlo valer enseguida para la última parte de la tercera sección del capítulo VI, que Hegel titula “La certeza moral [*Gewissen*]. El alma bella, el mal y su perdón”.

1. Los ideales de la certeza moral: convicción, acción y reconocimiento

Como se ha indicado, toda configuración de la conciencia en la *Fenomenología*, es decir, todo nuevo movimiento de la experiencia, comienza con una fase en la que se elabora la nueva concepción de la realidad que guiará en lo sucesivo los saberes y las prácticas de los individuos y las colectividades. Se trata del momento en que la conciencia natural declara las determinaciones ideales que, según ella, son constitutivas de la verdad y con las cuales se

propone dar estructura y realidad a una forma de vida concreta. Sabemos, además, que esta nueva visión de lo real o esta nueva verdad declarada no brota arbitrariamente, sino que se elabora desde una apropiación rememorativa de la experiencia anterior, esto es, como un intento por superar las contradicciones en que caía la conciencia pasada al ser incapaz de concretar su verdad en una forma de vida plausible, o lo que es equivalente, al reconocer que esta verdad no hacía justicia a las demandas y exigencias de la realidad misma.

Nos concentraremos ahora en la figura de la conciencia que Hegel denomina la *certeza moral* (*das Gewissen*) (VI.C.c). La concepción general de la realidad que esta conciencia sostiene —su nueva verdad— es presentada por Hegel en los quince primeros párrafos de este pasaje. Como era de esperarse, las determinaciones de esta verdad se construyen tratando de superar las deficiencias de la figura pasada: la llamada "concepción moral del mundo", que se encarna en la moralidad kantiana. En efecto, en lo que suele tomarse como una implacable crítica a la conciencia moral de Kant, Hegel muestra que dicha conciencia se deforma en el intento por armonizar exigencias y condicionamientos de diversas procedencias. Ella resulta, por ejemplo, incapaz de armonizar su condición natural, que la dota de inclinaciones y deseos particulares, con la exigencia moral del cumplimiento desinteresado de un deber universal; así como no logra acordar su pretensión de encarnar en su razón el punto de vista del absoluto y lo sagrado, por un lado, con la necesidad de postular, por el otro, una conciencia divina que garantice la existencia del deber puro, más allá de la relatividad de los muchos deberes. Atrapada en estas y otras contradicciones, la conciencia moral termina desgarrándose a sí misma y derrumbando su propia verdad. Pues bien, la *certeza moral* representa la nueva forma de conciencia que permite salir de estas encrucijadas. Frente a las deformaciones del yo moral kantiano, ella representa una especie de "retorno a sí mismo" del individuo, esto es, frente a la escisión insuperable que disloca a este yo entre las inclinaciones naturales que le son propias y el anhelo racional del cumplimiento del deber, el individuo de la

certeza moral sabe que su realidad y su ser contingente no riñen con su saber y su deber, sino que son esencialmente lo mismo[1]. Se suele reconocer en esta figura de la certeza moral formas del individualismo romántico que, contra la abstracción de un sujeto moral kantiano, volcado hacia lo universal puro y por ello en lucha permanente con su propia particularidad, preconizaban la verdad del ser humano real y concreto. El sujeto moral kantiano, en su intento desesperado por realizar un vacío deber universal, deviene una figura fantasmal que reniega de aquellos elementos que colorean y dan sustancia a su ser: su condición histórica, su pertenencia a determinados grupos sociales, la contingencia de sus motivos e intereses particulares, y la labilidad de sus deseos, entre otros. La certeza moral representa, en cambio, el punto de vista del individuo real, del *sí mismo* [*Selbst*], como lo llama Hegel, que no solo no reniega de la contingencia y particularidad que constituyen su ser, sino que antes bien se afirma en medio de ello, haciendo de su individualidad concreta lo verdadero y universal, tomándose a sí como "lo plenamente válido en su contingencia" (FE 369, ¶1). Si para Kant la realización moral del ser humano se daba en el cumplimiento del deber universal que la razón había develado a despecho de todo egoísmo particular, para esta nueva postura la verdadera moralidad solo se cumple en la afirmación del individuo y de la plenitud de sus capacidades y potencialidades reales, pues no hay deber superior que el de aceptarse a sí mismo y de afirmarse tal como se es.

---

1 "La autoconciencia retorna a sí misma y sabe como sí misma aquella esencia en la que lo *real* es al mismo tiempo *puro saber* y *puro deber*" (FE 369, ¶1). En lo que sigue, nuestras referencias no solo incluirán el número de página de la edición en castellano de la *Fenomenología* (versión de Roces), sino también el número de párrafo (¶) de esta sección sobre la certeza moral. En total, se trata de cuarenta párrafos que van de la página 368 a la 392. En los casos en que se haya modificado la traducción, esto se indicará de manera conveniente. Aquí, p. e., hemos traducido *Gewissen* por *certeza moral*, en lugar de *buena conciencia* como hace Roces. Por cierto, *certeza moral* es también la expresión que utiliza Gustavo Leyva en su reciente corrección de la traducción de Roces.

Hegel se esfuerza por señalar los distintos aspectos en que esta conciencia del individuo romántico deja atrás las contradicciones en que cae la conciencia moral del puro deber. Ante todo, esta nueva perspectiva supera el vacuo formalismo de una conciencia que da al deber la forma de un principio categórico universal, pero que resulta incapaz de reconocer su contenido concreto o que se paraliza ante la multitud de deberes que concurren en un mismo caso. El individuo de la certeza moral, por el contrario, ya sabe de inmediato cuál es el deber a realizar en cada situación particular, pero no porque él posea una mayor penetración intelectiva, sino sencillamente porque toma el principio de la acción directamente de su propia singularidad, sin necesidad de deliberaciones o cálculos. En otras palabras, esta certeza moral sabe que lo que debe hacer es lo que le dicta de inmediato su propio ser singular, aquello que aparece bajo la forma de su convicción más íntima[2]. Solo atendiendo a este llamado interno se expresa su verdadera esencia que, como vimos, ya no reside en la universalidad abstracta de una ley o un deber universal, sino en la afirmación de su sí mismo concreto y real.

Además de lo anterior, el individuo de la certeza moral encarna también en otro respecto un punto de vista superior al del sujeto del deber puro. Este último, en efecto, se envara en la contradicción de tener que realizar el deber en-sí, pero desde una naturaleza y una sensibilidad que lo inclinan por fuera de este deber hacia su sí mismo. En otras palabras, el individuo vive en la paradoja de tener que realizar lo universal desde la realidad de un existir solo particular y contingente. El sujeto moral podrá, entonces, actuar conforme al deber, pero no podrá saber nunca si en esa acción se han mezclado motivos e intereses egoístas que desacrediten la moralidad del acto y hagan fracasar la realización del deber. Así las cosas, esta conciencia no puede mantener con sus propios actos más que una actitud de recelo y sospecha permanente, mientras que el deber puro se desplaza a un

2 "Esta certeza concreta *inmediata* de sí misma es la esencia; considerada con arreglo a la oposición de la conciencia, es la propia *singularidad* inmediata el contenido de la acción moral; y la *forma* de este contenido es precisamente este sí mismo como puro movimiento, es decir, como el *saber* o como la propia *convicción*" (FE 372, ¶6).

horizonte inalcanzable, o al menos indemostrable, desde la praxis. Con la individualidad de la certeza moral pasa todo lo contrario. En efecto, ella no toma el deber puro como pauta de su actuar, sino que lo extrae de su propio existir concreto y, de esta manera, no se presenta aquí la insoluble situación de tener que perseguir un ideal universal que se contrapone a la contingencia insuperable de la vida real. Por lo mismo, la acción deja de ser objeto de sospechas, pues ella, proviniendo de su ser más íntimo, no puede más que realizar lo universal que yace en esta interioridad del individuo. La acción que ejecuta la conciencia moral tiene como meta la realización del deber puro, pero en la práctica toma su motivación e impulso de elementos solo particulares. Aquí la finalidad ideal de la acción es asimétrica con respecto a sus causas y motivos efectivos. En la certeza moral, por el contrario, no se da esta asimetría: su acción no tiene como fin hacer realidad una ley o principio abstracto, sino afirmar la individualidad real; pero justamente el deseo de esta autoafirmación es lo que la impulsa y motiva a actuar. Por ello, Hegel asevera que esta autoconciencia encarna el "espíritu moral concreto", esto es, ella no se enfrenta a un deber que queda irrealizado, sino que es la "esencia moral que se realiza", de modo que su acción, lejos de vivir en la incertidumbre acerca de su verdadero significado moral, adquiere de manera inmediata "figura moral concreta" (FE 370, ¶3).

Tenemos que precisar más de cerca este carácter actuante de la certeza moral que representa la superación de la conciencia inactiva del deber. Al actuar, este individuo realiza de inmediato lo universal; no actúa con la esperanza incierta de realizar un principio universal, sino que, al guiarse por su más genuina convicción de lo que debe hacer, sabe que su acción ya da concreción a lo verdaderamente universal. Ahora bien, eso verdaderamente universal ya no es el deber o una ley absoluta universal, sino su propia individualidad. Lo que queremos decir es que con esta figura de la conciencia ya se ha dejado atrás la noción de *deber* como principio universal abstracto. En esa medida, cuando afirmábamos antes que el individuo de la *certeza moral* busca en la realidad de su ser la pauta de su acción, no se quería decir con ello que este individuo continúe a la búsqueda de un deber general aplicable a toda situación, solo que, a diferencia del sujeto moral

kantiano, no lo deduciría de la razón práctica, sino que lo tomaría de su realidad y existencia concretas. Lo que diferencia a la conciencia moral de la certeza moral no es que la primera elucide el deber en-sí desde su razón, mientras que la segunda lo encuentre inscrito en las circunstancias particulares que enmarcan su vida cotidiana. La verdadera diferencia es que la certeza moral ya ha abandonado el lenguaje del deber; ha abandonado la idea de que existe una norma o ley universal que sirve de guía de la conducta en todas las circunstancias particulares, y a la que ella puede acceder mediante el ejercicio de su razón. Un deber extrapolado de las circunstancias concretas seguiría siendo un deber, una pauta universal que adquiere validez propia, con lo que terminaría haciéndose extraño al devenir inconstante de la existencia mundana. En otros términos, el deber no pierde su carga alienante por el hecho de ser extraído de lo concreto en lugar de ser postulado por una racionalidad abstracta. Al pasar a la figura de la certeza moral la noción de *deber* se ha vaciado de su sentido clásico: ser la norma universal en-sí de validez absoluta. Por supuesto que Hegel sigue empleando la noción hasta el final de la obra, pero no se debe pasar por alto que, como ocurre con todas las nociones de la *Fenomenología*, ella se resignifica con la experiencia realizada, de modo que se puede hablar aún del "deber de la certeza moral", pero con esto no se mienta otra cosa que la convicción. Lo que descubre esta nueva figura, la nueva verdad que promulga, es, entonces, que el verdadero deber consiste en actuar según su propia convicción[3].

Mientras el sujeto moral escruta *mediante* la razón el deber antes de actuar, con el resultado de que no actúa o de que nunca está seguro de si actuó por deber, el individuo de la certeza moral simplemente actúa desde su convicción *inmediata*, y al hacerlo, realiza de manera efectiva lo universal. Lo peculiar de la exposición de la *Fenomenología* es que estas dos formas de conciencia no se describen aquí solo una al lado de la otra, sino que la segunda representa una figura de la

3 "Aquí, el deber tiene, al mismo tiempo, la forma esencial del *ser para sí*, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la conciencia de la vaciedad del deber puro y la conciencia de que éste es solamente momento, de que su sustancialidad es un predicado, de que tiene su sujeto en el individuo cuya arbitrariedad le da el contenido" (FE 376, ¶13)

conciencia —es decir, una forma de vida— superior, por haber hecho experiencia de las limitaciones de la primera y haberlas corregido. Si el camino de la experiencia progresa al modo de una creciente penetración de la conciencia individual en la estructura racional del ser, de un paulatino reconocimiento de su lugar en ese tejido universal que Hegel denomina *absoluto*, entonces lo que se verifica en el paso de la conciencia moral a la certeza moral es el tránsito a una experiencia más genuina de ese absoluto. En efecto, lo absoluto ya no reside en un deber en-sí, en la validez incondicionada de un imperativo o norma de conducta universal, sino en el individuo mismo, elevado ahora a ser la instancia de lo universal en su singularidad, lo "plenamente válido en su contingencia"[4]. Esta versión de lo absoluto resulta más genuina, pues elimina los rasgos de trascendencia e inaccesibilidad que aún subsisten en la idea de un deber puro. Para el individualismo romántico, por el contrario, el absoluto está en nosotros: él se encarna en el ser humano mismo y gana realidad mediante su obrar; no en el sentido de que este absoluto sea una esencia en sí que se manifieste luego en los individuos, sino en tanto esta realidad que gana en el actuar constituye por sí sola toda la realidad de su ser.

¿Qué significa este carácter absoluto del individuo? ¿Qué puede querer decir que el individuo ha llegado a ser ahora, en su singularidad misma, la instancia de lo universal? Para ilustrar este punto, podemos contrastar, como lo hace Hegel, esta figura absoluta del individuo con las otras dos formas de individualismo que el autor identifica como propias del espíritu (FE 369, ¶2). Se trata de la *persona* del mundo romano y del *revolucionario* del período de la Ilustración. Estas dos figuras tienen en común con la conciencia del deber el hecho de ser individualidades marcadas por una asimetría entre la singularidad de su ser real y su saber de lo universal, entre la contingencia de su existir concreto y su aspiración a una verdad general superior. La *persona* del mundo romano, por ejemplo, gana su identidad en el simple hecho de ser incluida en la estructura universal del derecho, pero con esto se convierte en un punto más dentro de esta estructura, sin sustancia ni

4 "La certeza moral es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales" (FE 371, ¶4)

contenido realmente propios; su singularidad se universaliza, pero al precio de devenir anónima e incolora. El *revolucionario*, por su parte, representa el momento de extrema separación y extrañamiento entre lo singular y lo universal: se trata del sujeto autónomo ilustrado que busca hacer efectiva su libertad individual en la realización de una voluntad general, pero que al final comprueba dolorosamente que todas las formas efectivas que adopta esta voluntad terminan oprimiendo y enajenando su ser.

Frente a estas figuras, el individuo absoluto de la certeza moral encarna la superación de esta asimetría y desigualdad. Para este, la instancia de lo universal (el antiguo deber) ya no reside en un cielo abstracto ajeno a su ser real y natural, sino que habita en su propia individualidad. En consecuencia, ya no existen dos instancias separadas que se buscan unificar infructuosamente: una norma en-sí universal, por un lado, y las fuerzas y capacidades singulares del individuo en sus diversas situaciones particulares, por el otro. Ahora ocurre, más bien, que la norma y su realización convergen y se unifican en la acción real del individuo. La certeza moral, dice Hegel, es "un simple *sí mismo* que es tanto *puro* saber, como saber de sí en tanto *esta* conciencia *singular*" (FE 372, ¶7, traducción modificada) es, pues, conciencia de lo universal puro y a la vez conciencia de su propia singularidad. Pero lo fundamental aquí es que esta doble "conciencia" o doble "saber" no tiene la forma de una doble constatación, de un doble enunciado solo teórico que la conciencia afirmara; más bien, la convergencia y unificación de lo universal y lo singular solo tiene lugar en la práctica, en el actuar mismo de la certeza moral. Este individuo sabe vincular la norma con la situación, la necesidad de la ley con lo particular del caso, pero no sabe esto al modo de una síntesis posterior que enlazara dos representaciones separadas: lo sabe de un modo concreto inmediato, con un saber que es un hacer. La reconciliación de lo universal y lo singular se da, entonces, en la acción misma, en los actos con que se traduce de inmediato el saber, también inmediato, de la certeza moral. Esta, dice Hegel, "es simple actuar [...], que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo. Es, por tanto, en general, el *actuar* moral [*Handeln*] como actuar a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad" (FE 371, ¶4, trad.

modificada). En este actuar convergen y se unifican, sin fusionarse o confundirse, los dos momentos; por ello, se trata de un actuar con conciencia de lo universal, pues, de lo contrario, degeneraría en el mero hacer inconsciente, dominado por motivos solo sensibles. Pero, a la vez, se trata de un actuar del individuo concreto, ejecutado siempre en circunstancias particulares, y no de algo así como un hacer cósmico impersonal, pues solo de esta forma lo universal gana genuina realidad objetiva.

Para completar la imagen de esta figura de la certeza moral, esto es, para comprender a cabalidad la verdad que aquí proclama como principio de su visión de mundo y de la forma de vida por ella propuesta, aún tenemos que señalar un tercer momento constitutivo. Este, por cierto, también aparece como superación de uno de los déficits exhibidos por la figura precedente, esto es, por la conciencia del deber puro. Se trata del momento fundamental del reconocimiento, que Hegel hace derivar de lo que se ha dicho. En el actuar de la certeza moral, como veíamos, se ponen en consonancia inmediata una conciencia o saber de lo universal y su realización efectiva en y por la singularidad individual. En el actuar, el saber de lo universal es inseparable de su efectuarse singular y, sin embargo, no se trata del mismo momento. Lo universal (el deber o la norma) debe, pues, conservar cierta autonomía, de lo contrario se rebajaría a ser un mero producto de la arbitrariedad o del capricho de los sujetos. ¿Qué forma adopta esto universal para mantener su independencia aun en su entrelazamiento inevitable con lo individual? Dicho de otra manera ¿qué forma adopta este aspecto universal presente en al acto singular si no se trata ya de un deber, norma o ley superior que oriente externamente dicho acto?

En un pasaje decisivo, Hegel responde a estas cuestiones así: "La certeza moral no ha abandonado el puro deber o el *en sí abstracto*, sino que este es el momento esencial de comportarse hacia los otros como *universalidad*. Es el elemento común de las autoconciencias, la sustancia en que el acto tiene *subsistencia* y *realidad*; el momento de *ser reconocido* por los otros" (FE 373, ¶9, trad. modificada). Decimos que se trata de un pasaje clave porque la certeza moral cree haber alcanzado en este punto la reconciliación definitiva entre su singularidad contingente y un sentido universal y necesario, que hasta ahora se había

mostrado irrealizable. Como veíamos, esa reconciliación tiene lugar en la acción misma, pues solo ella hace efectivo y real el momento de la norma o verdad universal. Lo universal no preexiste, pues, como una verdad objetiva al actuar del individuo, solo se hace real en este; pero entonces, para que esto ocurra, para que este sentido universal adquiera ser y realidad efectivos, debe ser sostenido y afirmado por todos los individuos que conforman la comunidad de la certeza moral, o sea, debe ser *reconocido*. En otras palabras, el sentido universal que aquí gana realidad concreta por vez primera no representa una instancia trascendente que ahora toma un rostro visible; se trata, en cambio, de una instancia ya interna a la comunidad, pero que solo se vivifica con el reconocimiento de todos. Lo que adquiere realidad no es, pues, lo que impone el individuo de la certeza moral de forma unilateral, sino lo que cada uno puede reconocer como propio, como un sentido compartido, como una verdad que es común[5]. Como sabemos, Hegel llama a esta verdad compartida, que es el "fundamento y punto de partida del obrar de todos" (FE 259), *espíritu*. La realidad que se hace vigente por el reconocimiento es, pues, una realidad espiritual. En el reconocimiento que los otros miembros de la comunidad otorgan al juicio que la convicción y el acto individual expresan, se manifiesta el espíritu, se hace real y efectivo, no a la manera meramente objetiva y externa que adoptan las realidades del mundo natural, sino con la patencia de una verdad que da sentido a lo que genuinamente somos y que, por ello, es acogida por todos.

La significación última de esta verdad declarada de la certeza moral —una verdad sobre la que todavía tenemos que hacer experiencia— reside, pues, en que finalmente la conciencia singular gana acceso a esta dimensión universal y compartida; en que aquí se consuma la elevación e integración del individuo al espíritu. Hegel se cuida bien de subrayar la novedad que esto representa en el largo camino de la experiencia que ya ha recorrido la conciencia hasta este

5 Por eso, la certeza moral configura de inmediato "comunidades" con una "visión de mundo moral general". Por lo demás, con *certeza moral* Hegel no se refiere a una "constante antropológica", tampoco a algo que se adquiere socialmente, sino que se trata de la "agudización individual y real de una totalidad espiritual" (Hoffmann, *Hegel* 275).

punto de la exposición. Ni siquiera la conciencia del deber del sujeto moral kantiano, con toda su proclamada autonomía y autoconciencia de la ley universal, pudo realizar en la práctica esta reconciliación y reintegración con el espíritu. Seguro de la infalibilidad de la razón al escrutar el deber, esta conciencia moral no necesita de la aprobación de los otros para validar su juicio. Y en caso de desacuerdo sobre la norma a seguir, el remedio es simplemente razonar mejor: depurar a la razón de todo interés impuro que obstaculice su ascenso hacia lo universal y no indagar en el interior de lo que somos, por lo común que nos sostiene. El monólogo del razonamiento moral de esta conciencia excluye el punto de vista del otro, carece de la instancia del reconocimiento y, por ello, no puede avanzar hacia la realización del espíritu[6]. Sin embargo, era necesario el paso por esta forma de conciencia y la experiencia decepcionante con su verdad para llegar finalmente a la instancia del reconocimiento, con la que una comunidad de certezas morales pensó dar vida al espíritu. Como sabemos, ese tránsito del deber a la certeza moral, de la intelección de un universal sin alma a su animación como espíritu de la comunidad, no es casual, sino que responde, en último término, a las articulaciones del despliegue lógico del concepto. Por ello, esta apuesta por el reconocimiento no es facultativa ni contingente, sino el paso necesario que todo individuo está obligado a dar si quiere avanzar por el camino de la genuina experiencia. Una vez reconocida la necesidad del reconocimiento e incluido en la experiencia el punto de vista del otro como condición de realización del espíritu, ya no se puede dar marcha atrás[7]. Por

---

6 "La autoconciencia moral no tiene este momento del ser reconocido, de la pura conciencia que es allí, y por ello no es en general ni operante ni realizadora" (FE 373, ¶9, trad. modificada).

7 Por eso nos parece correcta la idea de Russon de que esta forma de conciencia que es la *Gewissen* representa la forma final de la conciencia, a saber, la conciencia "que ha reconocido el reconocimiento" y "ha llegado por sí misma a una comprensión operativa de la mismidad", según la cual "el único sí mismo es un sí mismo social" (*Reading Hegel's* 163). Una conciencia así reconoce, entonces, su yo constituido por los otros y, en esa medida, deviene en una conciencia que perdona, esto es, una que acepta las acciones de los otros como determinadas igualmente por esta heteronomía que la afecta a ella misma (*ibíd.* 164). Pero aunque coincidamos en que aquí

eso, las formas de experiencia que se analizan después de la sección de la certeza moral pueden verse, aunque solo parcialmente, como maneras de enriquecer esta vivencia fundamental del reconocimiento en que se manifiesta lo que nos es común, sea a través del fenómeno religioso, los productos del arte o el pensar filosófico (como ocurre en la *Fenomenología*), o elaborando el marco institucional que garantice este reconocimiento y de consistencia y objetividad al espíritu que se manifiesta (como pasa en la exposición de la *Filosofía del derecho*)[8].

Convicción, acción y reconocimiento constituyen, así, los tres momentos de la certeza moral. Los dos primeros conforman su aspecto interno, por así decirlo, mientras que el tercero representa su lado público. Con esto, sin embargo, no se trata de instalar una nueva oposición interno/externo o privado/público en el seno de esta figura, de modo que fuera necesario establecer un puente entre ambos aspectos. El individuo de la certeza moral no tiene que convencer a los otros de la validez de su convicción; más bien, él reposa en la confianza de que

---

la conciencia alcanza una estructura que ya no abandonará en su formación sucesiva, no estamos de acuerdo con Russon cuando ve en esta actividad de la conciencia que perdona la realización del saber absoluto (*ibíd.* 8). Como veremos, aún hacen falta otras experiencias decisivas antes de que la conciencia arribe a este saber último.

8 Autores como Pippin extrañan que en este punto la *Fenomenología* no aborde la cuestión del reconocimiento desde una perspectiva institucional, sobre todo teniendo en cuenta que en las lecciones de Jena sobre el espíritu ya se había avanzado en esta dirección, que luego se retomaría explícitamente en la temática del espíritu objetivo ("Recognition and Reconciliation" 134). Para nosotros, en cambio, esto resulta apenas lógico, pues la etapa de la experiencia alcanzada por la conciencia hasta este punto no permite pensar aún un diseño institucional o una forma de Estado que asegure el reconocimiento. En efecto, se trata hasta ahora de formas inmaduras de comunidad, constituidas por individuos aún demasiado centrados en su sí mismo, a los que les falta penetración en el todo espiritual común. Pippin advierte que en esta experiencia a la conciencia le ocurre algo como una enigmática "y profunda transformación pre-institucional" (*ibíd.* 140), pero es incapaz de explicarla al no tener en cuenta la perspectiva de la experiencia que es aquí decisiva. El tema de la continuidad entre este capítulo de la *Fenomenología* con la exposición del espíritu objetivo en la *Filosofía del derecho* es tratado en extenso en Moyar ("Die Verwirklichung meiner Autorität").

los otros reconocerán en esa convicción una verdad que también les atañe. Y viceversa, la convicción se reconoce no por su fuerza argumentativa ni por criterios externos, como la conveniencia o utilidad para la comunidad, sino porque en ella se ponen en evidencia referencias de sentido que son esenciales para un grupo humano con una forma de vida en común. De lo anterior queda claro que la certeza moral representa no solo una superación de la moralidad del deber, sino que también pretende haber dejado atrás toda forma de utilitarismo, e incluso aquellas éticas más contemporáneas que le apuestan al consenso intersubjetivo como medio para elucidar los principios que guíen la praxis. La verdad que aprehende el individuo de la certeza moral en su convicción inmediata es o ha sido ya desde siempre una verdad común, es decir, no una que se hace común luego de una evaluación o deliberación pública, sino una que es reconocida como tal en el fuero interno de cada miembro de la comunidad. En consecuencia, en cada uno de los momentos de esta autoconciencia tiene lugar una convergencia de lo singular y de lo universal, de lo privado y de lo público. Mi convicción es la de todos y el acto singular apunta al beneficio de todos[9]; el reconocimiento que viene después solo confirma abiertamente lo que ya cada uno sabía, pero solo por él se da realidad visible y concreta al espíritu que nos es común. Los tres momentos se presentan, así, como necesarios y mutuamente dependientes. Sin la convicción no hay paso a la acción y sin estos dos no habría nada para reconocer. Por lo demás, la certeza moral no sería sincera si le faltara la convicción, sería ociosa e irreal si no pasase a la acción, y carecería de espíritu si le faltara el reconocimiento de las otras.

Las anteriores consideraciones buscaban esbozar en sus ejes centrales lo que hemos denominado "la verdad declarada" de esta figura de la conciencia, es decir, el conjunto de criterios y condiciones a partir del cual es posible establecer una concepción general de mundo y una

9 "Lo que el singular hace para sí beneficia también a lo universal; y cuanto más vela por sí tanto mayor es no solamente su *posibilidad* de ayudar a *otros*, sino que su *realidad* misma se halla solamente en ser y en vivir en conexión con los otros. [...] En el cumplimiento del deber hacia el singular, y por tanto hacia sí mismo, se cumple, pues, también el deber hacia lo universal" (FE 377, ¶14).

forma de praxis humana consecuente con esta. Lo que aquí se declara son, pues, los presupuestos y postulados básicos desde los que adquiere sentido la realidad para esta forma específica de conciencia, tomando aquí "sentido" en su doble acepción, esto es, no solo como significado y verdad teórica, sino también como principio de orientación para la vida práctica[10]. En esa medida, el individuo de la certeza moral encarna una manera particular y concreta de dar sentido al mundo y de comportarse en él, y esto no solo de cara al mundo natural, sino, sobre todo, ante el mundo como espacio intersubjetivo y común de la acción, y finalmente ante su propio mundo interior. Por supuesto, corresponde al discurso del fenomenólogo que es Hegel poner en evidencia y traducir al lenguaje filosófico los principios y verdades que guían esta forma de conciencia, pero esa traducción al ámbito del concepto no implica que esta figura represente una pura construcción teórica, un modelo abstracto solo existente en la cabeza de algún filósofo. Las figuras de la conciencia de la *Fenomenología* encarnan de manera fundamental formas reales de experiencia y en la verdad que declaran señalan disposiciones concretas y modos específicos de relación del individuo con la realidad, con los otros y consigo mismo. Ahora bien, si esto es así, entonces tiene mucho sentido preguntarnos ahora por el rostro efectivo de la certeza moral, esto es, por la realidad en que encarna este individuo cuya verdad hemos elaborado antes.

10 De hecho, podríamos ir incluso más lejos y afirmar que es esta última significación, es decir, el sentido como principio de la praxis, la que a esta altura de la *Fenomenología* toma preponderancia. En efecto, ya desde el capítulo de la *Autoconciencia*, la conciencia ha realizado ya todas sus experiencias 'teóricas' con el mundo natural, inorgánico y orgánico, y ha reconocido que la verdad de ellas está condicionada en último término por su actividad práctica en el mundo, una actividad que paulatinamente se ha ido reconociendo como determinada esencialmente por la acción de los otros seres humanos y por el suelo espiritual de las culturas. Las formas de experiencia de las distintas comunidades históricas que se analizan en este capítulo del *Geist* se desarrollan esencialmente a partir de concepciones en torno al sentido de la praxis humana colectiva e histórica, pero no hay que olvidar que en esos juicios prácticos se encierran juicios teóricos sobre la realidad objetiva. En esa medida se trata en estas experiencias de formas completas de vida, que incluyen tanto convicciones sobre la estructura del mundo objetivo, como principios orientadores de la acción.

Ante todo, para Hegel se trata de una individualidad histórica, esto es, de un sujeto cuya visión de mundo está condicionada por su pertenencia a una época específica en la historia de la cultura. Esta afirmación no equivale, claro está, al postulado historicista según el cual cada individuo como hijo de su tiempo personifica y reproduce los principios y máximas que su propia época adopta como verdaderos. De manera más radical, como sabemos, Hegel considera que el horizonte histórico-temporal está condicionado por el despliegue del concepto, por una razón universal que en el transcurrir de la historia va ganando claridad acerca de sus propias determinaciones. En el orden expositivo del capítulo del "Espíritu" (VI), la certeza moral solo es posible en el mundo posilustrado y poskantiano que se hace manifiesto, por ejemplo, en la generación de románticos contemporánea de Hegel. Pero esto es así no tanto porque allí se cumplieran ciertas condiciones materiales o políticas que hayan favorecido el surgimiento de este tipo de conciencia, sino, más profundamente, porque solo en este momento histórico se alcanzó el grado de autoconciencia y de penetración en la estructura conceptual de la realidad que se requiere para la configuración de este modo de conciencia. En ese plano conceptual, el individuo de la certeza moral no es una simple figura histórica más, sino el tercer y definitivo momento de la realización del concepto en el individuo; es decir, el momento del individuo absoluto con el que culmina un desarrollo que parte, en un primer momento, del concepto inmediato hecho real en un individuo que vincula, sin mediación alguna, los aspectos singular y universal del concepto (y cuyo correlato histórico es la *persona* romana), y que continúa, en el segundo momento, con el extrañamiento del concepto en el individuo enajenado de la cultura (personificado en el *revolucionario*, cuya singularidad se extraña por completo de lo universal) (FE 369, ¶2). En este individuo absoluto se efectúa, entonces, la superación de las dos formas previas de la individualidad, superación lograda en una conciencia cuya estructura es la del concepto reconciliado en sus momentos constitutivos, si bien dicha reconciliación solo se proyecta, por ahora, desde el aspecto de la singularidad.

Las precisiones anteriores sobre el carácter histórico de la figura de la certeza moral, sin embargo, no han respondido a la pregunta

planteada antes acerca del tipo de experiencia y conciencia concreta que encarna y da rostro a este individuo absoluto. Sabemos tan solo que no era posible que una conciencia individual así configurada viera la luz en el mundo griego, pero tampoco antes de la Ilustración o de la época en que se expandió ese tipo de sensibilidad moral hacia el deber, cuya conceptualización filosófica llevó a cabo Kant. Sabemos, también, que esta forma de individualidad podrá reaparecer en períodos futuros en el curso de la historia de la cultura occidental (que es para la cual Hegel describe su progreso espiritual), pues el encadenamiento de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología* solo es irreversible desde el punto de vista ideal del despliegue del espíritu, pero en el devenir real de la cultura siempre es posible que la conciencia olvidadiza recaiga en configuraciones ya superadas. Como sea, la pregunta debe volverse a plantear: ¿quién es el individuo de la certeza moral? En lugar de abordar de inmediato la cuestión, vamos a examinar rápidamente algunas de las respuestas que los comentaristas suelen ofrecer y que pueden conducir a malentendidos.

Se dice con frecuencia que la figura de la certeza moral puede ilustrarse con la noción del *yo absoluto* de Fichte (Hirsch 248), es decir, con esa subjetividad universal ante la que ya no comparece ninguna exterioridad en-sí, pues en realidad es su propia actividad pensante la que pone toda realidad y se pone a sí misma. Esta instancia absoluta, que es a la vez acción y producto de la acción, actividad pura y resultado de esta actividad, identidad plena consigo misma (yo=yo) que resulta de la escisión interna entre el *yo* y el *no-yo*, y de la superación de esa escisión, parece, en efecto, recoger conceptualmente la pretensión del individuo de la certeza moral de realizar en su actuar inmediato una verdad universal encarnada en lo más íntimo de su ser. Sin embargo, esta respuesta falla por principio, pues no nos muestra el rostro efectivo de la certeza moral, es decir, el individuo real que vive esta concepción de mundo, sino tan solo una conceptualización filosófica abstracta hecha al margen de la experiencia mundana. Esto debe servir para prevenirnos de la tendencia equivocada en que suelen incurrir los lectores de la *Fenomenología* al confundir las figuras de la conciencia, que son individuos reales arrojados al mundo concreto, con nociones y elaboraciones filosóficas altamente especulativas. En otras palabras,

a pesar de que uno puede reconocer en muchas de las estaciones de la *Fenomenología* planteamientos propios de algunas escuelas filosóficas o de algún pensador en particular, no hay que olvidar que esta obra no realiza un examen de este tipo de doctrinas, sino que su objeto son las distintas configuraciones de la experiencia genuina con el mundo y que estas toman cuerpo en seres reales y no en productos teóricos de la pura reflexión. Este es precisamente el punto de Hegel cuando alude de forma indirecta a Fichte en este análisis de la certeza moral. Allí se afirma, en efecto, que al hacer retornar la autoconciencia a la intuición del yo=yo esta se ha "hundido en este concepto", de modo que "los momentos diferenciados que hacen de ella algo real [...] se volatilizan como abstracciones que ya no tienen para la conciencia misma ningún punto de apoyo, ninguna sustancia" (FE 383, ¶26). Ahora bien, aquí no se critica simplemente a Fichte por el hecho de que haga el tránsito desde el horizonte de la experiencia y la autoconciencia real hasta el plano conceptual de la filosofía; en últimas, Fichte podría justificarse alegando que él no argumenta desde la perspectiva de la experiencia y, en todo caso, el discurso de Hegel también es una conceptualización de la experiencia y no su descripción cruda: por ello, la *Fenomenología* es "Ciencia de la experiencia". La verdadera crítica a Fichte reside en que con su noción del *yo absoluto* introdujo un verdadero engendro conceptual que no tiene ningún asidero en la experiencia. Lo reprochable filosóficamente para Hegel no es pasar de la experiencia al concepto, sino introducir conceptos sin ningún correlato en la experiencia. El yo fichteano, en efecto, termina hundido en un saber solo de sí mismo: un saber vacío que gravita alrededor de sí sin contenidos ni oposiciones reales. En ese sentido, es autoconciencia que ya no es conciencia, pues carece de diversidad que se le oponga; pero en esa misma medida, tampoco tiene existencia ni realidad[11]. A esta figura fantasmal, producto abstracto de la elucubración de un filósofo, Hegel la denomina el *alma bella*. Mucho se ha especulado acerca del origen de esta figura y su lugar en el texto hegeliano; sin

11 "Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de *convertirse* en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad" (FE 384, ¶27).

embargo, considerado desde el punto de vista que adopta nuestro análisis, tenemos que decir que se trata de una elaboración abstracta y de una mera ficción literaria sin mayor importancia para el avance de la conciencia por el camino de la experiencia[12].

Resulta también bastante extendida la idea que sugiere personificar la certeza moral en el tipo de individuo que germinó especialmente en Alemania luego de la experiencia del terror que siguió a la Revolución francesa, es decir, en el individuo del espíritu del Romanticismo (cf. Hirsch 261; Gram 307 ss.). Hegel mismo nos pone sobre esta pista al equiparar la certeza moral con la “genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina” (FE 382, ¶24), pues la figura del genio, como se sabe, es pieza fundamental del espíritu romántico. Ahora bien, no cabe duda de que el perfil que Hegel elabora de este individuo absoluto recoge rasgos que remiten, por ejemplo, al personalismo radical de un Herder (cf. Safransky 26) o a los personajes de las novelas de Jacobi (cf. Köhler 213), precursores inmediatos o figuras ya emblemáticas del Romanticismo. Tampoco resulta equivocado intuir por detrás de este individuo a los grandes hombres de acción, es decir, a aquellos que crean la historia con sus decisiones, pues, como portadores en sí de lo universal, lo engendran y realizan de inmediato con sus actos (cf. Hyppolite 448 ss.). En general, este tipo de respuestas acierta al identificar en esos personajes características de la certeza moral hegeliana y, en todo caso, ellas se acercan más a la intención de Hegel que aquellos que confunden una configuración de la conciencia real con un modelo abstracto solo teórico. Todo esto es cierto y, sin embargo, parece que algo se deja por fuera cuando se identifica sin más a la certeza moral con estos estereotipos del Romanticismo. Justamente, estos últimos son solo estereotipos, tipos ideales elaborados de manera artificial para ser emblemáticos de una determinada mentalidad, pero de lo que se trata en las figuras de la conciencia de la *Fenomenología* es de individuos reales con experiencias concretas de mundo. En ese sentido, en la categoría de

12 Para una referencia detallada a esta noción y su ambivalente aparición en la obra de Hegel, véase J. Schmidt (294). Cf. también el análisis de Speight (“Was ist das Schöne”) quien se interesa sobre todo por las implicaciones estéticas de esta alma bella.

"genio moral" (como en la de "creador de la historia" o la de "héroe") opera ya una abstracción, una divinización e idealización exagerada del ser humano que nos saca del camino real de la experiencia, que es el que se propone recorrer Hegel, en toda la complejidad de sus desvíos y rutas alternas.

De acuerdo con lo anterior, quizás estemos más cerca de resolver la cuestión que nos ocupa ahora si nos atenemos al camino de la experiencia recorrido hasta este momento y dejamos de buscar el rostro de la certeza moral en algún tipo o modelo ya elaborado. Hegel mismo hace esta sugerencia cuando recuerda que la individualidad absoluta que hemos alcanzado en este estadio se expresó de modo inmediato en la figura de la *conciencia honrada* (FE 374, ¶10), una de las formas de conciencia individual con las que se cierra el capítulo v, "Certeza y verdad de la razón". Antes de establecer el nexo con esta figura anterior de la conciencia conviene recordar algunos rasgos que definen la peculiar estructura de este camino de la experiencia. Como ya hemos anotado, la trayectoria que describe este camino no es estrictamente lineal. Evidentemente, hay un sentido de progreso en la serie de experiencias, en tanto cada nueva figura encarna una manifestación más amplia del espíritu, pero este progreso no tiene la forma de un ascenso continuo en el que cada nuevo escalón represente un punto de vista superior que deje atrás las estaciones precedentes. Existen, por el contrario, cruces y entrelazamientos entre estas figuras, que se expresan, por ejemplo, al modo de pervivencias de formas de experiencia ya pasadas en configuraciones posteriores. En general, lo que ocurre en esta trayectoria de la *Fenomenología* puede comprenderse con la misma formulación que Hegel emplea para explicar los tránsitos entre las determinaciones conceptuales cuyo proceso y deriva se describen en la *Ciencia de la lógica*. En el prólogo a esta obra Hegel dice, en efecto, que cada avance entre estas categorías no debe entenderse como una síntesis que adjuntará algo nuevo, no recogido aún en la categoría anterior, sino como "un retroceso hacia el fundamento" (*Ciencia de la lógica* 92). Pues bien, también para el tránsito entre las experiencias de la *Fenomenología* vale que "cada avance es un retroceso hacia el fundamento". Con esto se quiere indicar que lo que se adquiere en cada nueva experiencia no es un saber más amplio

sobre el mundo, en el sentido de un conocimiento inédito acerca de verdades hasta ahora ignoradas, sino un reconocimiento cada vez más claro de las verdades fundamentales que condicionan y determinan la experiencia; es decir, un reconocimiento de aquellas referencias y articulaciones de sentido que desde siempre han estructurado y vertebrado nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Con cada nueva experiencia la conciencia no "sabe más" en el sentido de adquirir algo que no tenía, sino que "sabe más" en tanto reconoce o cae en cuenta de verdades que siempre han estado determinando su ser en el mundo, pero que le habían pasado inadvertidas. Si se insiste en encontrar una representación gráfica para la trayectoria de la experiencia de la conciencia, esta no sería pues lineal, sino más bien una configuración de círculos concéntricos, donde el tránsito de una forma de conciencia a una nueva figura de la experiencia vendría dado por el paso de un círculo dado al círculo más amplio que lo sostiene y está a su base. Ese nuevo círculo sería el fundamento hasta entonces no entrevisto de la forma pasada de conciencia. Por ello, Hegel afirma que en la *Fenomenología* cada nueva figura representa la verdad de la anterior.

Teniendo esto presente, podemos ahora explicar la afirmación de Hegel según la cual la conciencia honrada es la forma inmediata del individuo de la certeza moral. La fórmula correlativa a esta diría que esta certeza moral es la forma mediada del mismo individuo honrado o, lo que es igual, que esta certeza moral representa la verdad de esa figura pasada. ¿A qué tipo de mediación hacemos referencia? La conciencia honrada es una forma de conciencia individual que se analiza al final del capítulo de la "Razón" (capítulo v, c. a.). No se trata, pues, de la figura que precede inmediatamente a la certeza moral que ahora analizamos y, sin embargo, entre estas dos hay una relación directa. Las figuras de la "Razón", como se sabe, encarnan formas de experiencia para las cuales la realidad no es una pura objetividad en-sí independiente (como pasaba en las experiencias de la sección "Conciencia"), pero tampoco un simple medio insubstancial para la afirmación de la autoconciencia soberana (como ocurría en la sección "Autoconciencia"). Superando estos dos momentos, el punto de vista de la "Razón" toma la realidad como permeada por la misma

racionalidad que es propia de la conciencia, con lo cual esta actúa en el mundo movida por la convicción de que con su acción hará real y efectiva la razón solo latente en el seno del ente. Las figuras individuales aquí analizadas, los individuos solo racionales, diríamos, representan pues individuos que aspiran a realizarse en un mundo humano y social que responderá (así lo esperan) a sus propias exigencias y determinaciones por estar estructurado con los mismos filamentos racionales. La llamada “conciencia honrada” encarna, por ejemplo, un tipo de individuo cuyo actuar se limita a expresar con la mayor sinceridad posible su yo más íntimo en el convencimiento de que los otros reconocerán esta honradez y aceptarán como propios los criterios de valoración por él propuestos[13]. Como se ve, las semejanzas entre la conciencia racional del individuo honesto y el individuo absoluto de la certeza moral son inocultables; en efecto, la configuración de convicción individual, paso al acto y reconocimiento público que es determinante para el último, parece valer también para la primera.

Sin embargo, hay una diferencia capital, pues lo que resulta decisivo para la *conciencia honrada* es simple y llanamente la expresión de su propio sí mismo; es el yo singular y determinado el que aspira a mostrarse tal cual es a través de la acción y el que espera ser acogido por los otros en su esencia real, en virtud de su sinceridad. El individuo absoluto, en cambio, ya no es pura singularidad determinada, sino que encarna en su singularidad el punto de vista de lo universal; de suerte que su convicción procede de esta universalidad que lo habita y a lo que aspira en la acción no es tanto a realizar su mero yo, sino a hacer efectivo lo que es común a todos; por eso, en última instancia, él espera ser reconocido no tanto como individuo sincero, sino como singularidad portadora de lo universal, como participante de la comu-

13 Esta expectativa se ve defraudada: en lugar del reconocimiento de los otros, a lo que conduce esta propuesta de la conciencia honrada es a un enfrentamiento entre individuos, cada uno de los cuales se estima sincero y aspira por ello a hacer prevalecer su propia perspectiva. El desenlace es pues el de un ‘juego de individualidades que se engañan mutuamente’ (FE 244), un desenlace que como veremos es similar al de la experiencia de la certeza moral.

nidad[14]. Mientras el primero aspira a realizar prioritariamente su yo singular, considerando que lo universal sobrevendrá a esta realización del sí mismo, el segundo ha elevado su singularidad a lo universal, de modo que su actuar solo gana sentido por ser vehículo para la concreción de este último. Por tanto, la *conciencia honrada* no conoce aún de obligaciones para con los otros, sino solo para consigo mismo, mientras que la certeza moral se sabe de entrada comprometida con una verdad común, enraizada en un horizonte de sentido compartido que representa su verdadera sustancia[15]. Lo que para la primera se presenta solo como algo inmediato (como los meros atributos naturales originarios de su ser) para la segunda ha ganado en realidad y en potencia mediadora (en tanto determinaciones espirituales que modelan y condicionan de forma permanente su individualidad). Carente de espíritu, incapaz de advertir la dimensión sociohistórica común que la sostiene, la *conciencia honrada* sigue apostando por hacer de su puro yo su verdad esencial. Ha hecho falta el largo camino de experiencia que lleva hasta la certeza moral para que la realidad del espíritu haga sentir su fuerza de mediación y pueda ser reconocida. Es ese el camino que conduce desde el círculo de la "Razón" hasta el círculo concéntrico más amplio que lo sostiene: el "Espíritu". Lo que media, pues, entre ambas formas de conciencia no es sino la realidad superior del espíritu de la comunidad. La certeza moral no es sino el individuo que reconoce la validez de este horizonte común que

14 La certeza moral reconoce "la *necesaria universalidad del sí mismo*; al llamarse *certeza moral* se llama saber puro de sí mismo y querer abstracto puro, es decir, se llama un saber y un querer universales que reconoce a los otros y es *igual* a ellos, pues ellos son precisamente este saberse y este querer puro, y lo que, por tanto, es también reconocido por ellos" (FE 381, ¶23).

15 Este horizonte de sentido compartido no es otro que la *cosa misma* [*die Sache selbst*] de la que habla Hegel en este contexto. La cosa misma, nos dice, es para la conciencia honrada solo *predicado*, es decir, atributos de un sí mismo sustancial, mientras que para la certeza moral ha pasado a ser *sujeto*, o sea, el verdadero agente (cf. FE 374, ¶10). Las inclinaciones, intereses y talentos particulares son para la *conciencia honesta* rasgos de su carácter individual; para la *certeza moral*, en cambio, se trata de aspectos que emanan de su pertenencia a un espacio de sentido compartido con otros. Sobre esta diferencia, véase Moyar (224).

lo constituye desde dentro. Visto desde aquí, retrospectivamente, el individuo honrado resulta una mera fachada irreal y hueca. Pero si esto es así, entonces no es necesario buscar el rostro verdadero de la certeza moral en figuras literarias o en los grandes personajes de la historia[16]. La certeza moral es el individuo que todos podemos llegar a ser cuando, al aceptar nuestra finitud y contingencia, presentimos y nos sabemos parte de una verdad que trasciende nuestro yo solo singular y tratamos de materializarla con nuestro actuar. Tal es la verdad declarada del individuo absoluto de la certeza moral. Lo que sigue es describir qué ocurre cuando se pone en práctica esta verdad. Este es el momento de la experiencia que analizaremos enseguida.

2. La experiencia de la certeza moral: confesión, perdón y reconciliación

Es evidente que, de los tres momentos constitutivos de la certeza moral, es decir, la *convicción*, la *acción* y el *reconocimiento*, es en el segundo donde se desencadenará la experiencia que padecerá esta figura. La convicción, en efecto, representa un momento tan inmediato que no hay lugar allí para la confrontación con lo otro de la conciencia; el reconocimiento, por su parte, solo vendrá a sancionar la verdad declarada y a confirmar las expectativas de esta. Si la experiencia, como hemos visto, tiene su epicentro en el choque de un horizonte de sentido ya afirmado con una instancia que lo interpela y le hace bascular, esto solo puede tener lugar en la exteriorización de la convicción, en el paso al acto y en la fricción y el roce con los otros que allí ocurren. Tenemos, pues, que concentrar el análisis en el actuar de la certeza moral. Ya hemos visto que dicho actuar no es la simple aplicación en la praxis de una norma universal, pero tampoco un puro hacer ingenuo

16 Para nuestro análisis, entonces, la figura de la certeza moral no solo resulta justificada desde una perspectiva simplemente histórica, pero tampoco se trata de abstraer de ella los "patrones argumentativos" que aún sean válidos para la discusión contemporánea, como propone Halbig ("Die Wahrheit des Gewissens" 490). Nosotros vemos más bien en ella una genuina forma de experiencia, es decir, una figura que se realiza en un mundo histórico concreto, pero a la vez una que encarna un momento general de la razón universal que Hegel llama "espíritu".

o espontáneo. Se trata de un hacer que es también un saber: un saber de lo universal y de lo singular, de lo necesario y lo contingente; que no simplemente yuxtapone estos momentos ni los fusiona uno en el otro, sino que los hace convergir en el acto mismo. No se trata de un saber teórico, sino de uno vinculado de inmediato con la praxis, un saber-hacer que sabe hacer lo justo en cada caso concreto. Antes de presentar la experiencia que tiene lugar en este actuar, Hegel se detiene a reflexionar sobre este saber que lo determina.

En tanto que vincula lo universal y lo singular, se trata de un saber de las circunstancias que determinan el contexto específico de acción, pero de un saber atravesado por una aparente paradoja. De un lado, en tanto universal, este saber "abarca de un modo ilimitado la realidad que tiene delante y sabe con precisión las circunstancias del caso", pero al tiempo, en tanto singular, es un saber "consciente de no abarcarlas" o de "no conocer el caso con la universalidad requerida" (FE 374, ¶11). ¿No es esto un contrasentido? Hegel precisa: la certeza moral sabe que no puede abarcar la variedad infinita de circunstancias que pertenecen a la situación y, sin embargo, ese conocimiento infinito está presente, solo que como un "momento que es para otros" (FE 375, ¶11). ¿Qué significa eso? Me parece que lo que Hegel aquí nos quiere señalar es que la certeza moral unifica en su saber la conciencia de la riqueza infinita e inabarcable de la situación, y la conciencia de que ella sabe de manera infalible lo que tiene que hacer en esa situación. Gracias a esa certeza absoluta sobre lo que tiene que hacer, esta se coloca por encima del caso concreto y lo abarca y domina; aunque, por otra parte, ella misma es incapaz de identificar las innumerables circunstancias que pertenecen al caso. Dicho de otra forma, aunque todo contexto de acción es siempre indeterminable de manera exhaustiva, la certeza moral sabe con toda certidumbre lo que debe hacer en cada situación. No hay aquí paradoja ni contradicción. El individuo de la certeza moral sabe que no conoce todo lo que es del caso, sabe que carece y siempre carecerá de toda la información pertinente con respecto a la situación; pero sabe también lo que debe hacer y sabe, además, que ese curso de acción elegido no cambiará ante la eventualidad de que llegue a disponer luego de nuevas informaciones. Su saber es pues incompleto, pero a la vez es "suficiente y total" (*ibíd.*). Ahora bien,

¿cómo sabe esto último? ¿De dónde brota esa certeza infalible de este individuo acerca de la determinación tomada? A esta, como se recordará, no la sustentan razones o argumentos. La certeza moral sabe lo que debe hacer no por haber medido todos los cursos posibles de acción con un cálculo de riesgos y beneficios, sino por escuchar su convicción más inmediata. De allí su seguridad, pues un cálculo tendría que rehacerse cuando aparezcan nuevas variables, pero la convicción resulta invulnerable a toda ampliación del contexto. Pero se puede preguntar otra vez: ¿de dónde emana, entonces, esa certeza inmediata que acompaña a la convicción? No se trata de la evidencia clara y distinta que caracteriza la certeza cartesiana en el *cogito*; más que una certeza racional, es una forma de certeza sensible: la certeza con que "sabemos" sobre nuestras inclinaciones e impulsos naturales más inmediatos[17].

Así pues, el saber de la certeza moral es tanto el saber finito de lo contingente, de lo impenetrable e inagotable del contexto de acción, como el saber infinito y universal sobre lo que debe hacerse. A este momento universal de la conciencia no se accede por vía del entendimiento, que calcula, o de una certidumbre intelectual, sino mediante una vuelta sobre nuestro ser sensible para recoger de allí nuestros más genuinos impulsos e inclinaciones. Son ellos los que determinan el curso de acción a seguir. Pero, podría aún preguntarse, ¿porqué ellos garantizan con tanta seguridad el cumplimiento de lo que debe hacerse? ¿No resultan acaso estos impulsos meras arbitrariedades contingentes, que aparecen de manera inconsciente? Para la certeza moral este no es el caso. Por supuesto que ella puede engañarse respecto a sus más profundos deseos e inclinaciones, pero si se atiene a su impulso natural más inmediato, es decir, a aquel que no se ha contaminado por mediaciones externas, entonces dará al mismo tiempo con su esencia más íntima y la fuente última de todo

17 "El espíritu cierto de sí mismo […] sabe que tiene esta determinación y aquel contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Esta es, como determinación y contenido, la conciencia *natural*, es decir, los impulsos y las inclinaciones. La certeza moral […] se determina *por sí misma*; pero el círculo del sí mismo, en el que cae la determinación como tal es la llamada sensibilidad" (FE 375, ¶12).

deber. Ahora bien, esta esencia es una compartida, es la sustancia de toda la comunidad. Lo que se presenta sensiblemente como impulso e inclinación más inmediatos no es puro capricho y accidente, sino que hunde sus raíces en el campo de significaciones compartidas que es el espacio de la comunidad. Todo comportamiento en apariencia solo natural —la mera percepción sensible o el deseo más básico— resulta en el ser humano preformado y condicionado por las referencias de sentido que articulan el horizonte de la praxis social colectiva. Por eso, el momento universal del saber de la certeza moral reposa en su íntima convicción sobre su impulso natural más genuino; pero esa intimidad no es privada, sino compartida por todos los miembros de la comunidad y es en ese sentido que dicho momento es universal y "es para otros". Para el filósofo que acompaña el camino de la experiencia, todo esto se puede expresar mediante la fórmula según la cual la naturaleza más inmediata del ser humano es el espíritu (o en terminología más hegeliana, "la verdad de la naturaleza es el espíritu"). La certeza moral sumida en la experiencia, sin embargo, no ha alcanzado esta claridad conceptual. Ella solo intuye, de manera aún confusa, esta igualdad de su individualidad natural con el espíritu que es común a todos, pero no la expresa en conceptos, sino que tan solo la hace manifiesta en su convencimiento de que su convicción es la convicción de los otros, y en la consecuente expectativa de que al actuar será reconocida por los demás como portadora de una verdad universal. De esta forma, en el saber de la certeza moral se da la unidad entre lo universal y lo singular. En el saber del filósofo, lo que está despuntando aquí es la unidad de la singularidad de la conciencia con la universalidad del espíritu y la sustancia de la comunidad. Para la certeza moral, sin embargo, eso universal de lo que ella se sabe portadora no se manifiesta aún con contenidos claros y visibles. Al contrario, todo deber con contenido determinado lo ha de tomar por una instancia exterior que debe negarse y el vacío que aquí queda lo llena con la certeza que proviene de su ser natural. Por ese absolverse de toda norma ya determinada y esa negación del deber, la certeza moral es lo "uno negativo", que cancela toda verdad moral (FE 371, ¶4); y por introducir desde su individualidad natural cualquier contenido, ella es libre (FE 377, ¶14). No obstante, al llenar con su

vida natural el lugar de lo universal, ella se topa, sin saberlo aún, con la verdadera sustancia espiritual de su propio ser. Pero de eso no es consciente todavía. Su saber solo sabe de la inabarcable riqueza de lo contingente que atraviesa toda situación y de que, incluso en medio de ello, la conciencia sigue siendo portadora de un universal. Esto universal es, sin embargo, todavía borroso e impreciso[18].

El individuo de la certeza moral llega, pues, a la experiencia provisto de un saber en el cual vincula sin fricción el momento universal de una verdad común y el momento singular de su individualidad concreta. Él mantiene en equilibrio "el ser en sí y el ser para sí" (FE 378, ¶15) y desde allí se dispone a actuar, bajo la convicción de que la verdad que obedece y que se realiza en su acto será reconocida por los otros miembros de su comunidad. Este paso al acto, repetimos, no es un momento secundario ni una simple aplicación a la práctica de un saber adquirido previamente: la certeza moral no encarna un saber teórico que luego se vuelve operativo en la praxis. Ocurre más bien que su saber es solo actuante, un saber hacer que solo tiene realidad en la acción. Antes hablábamos de la inseparabilidad de los tres momentos: la convicción interna, la acción y el reconocimiento público; ahora parece claro que la acción funge como el eslabón que aúna todos estos elementos. En efecto, es la acción la que materializa el saber universal de la conciencia, cuya verdad será reconocida por los otros. La certeza moral espera, así, que con su actuar se haga evidente la armonía alcanzada por ella: la armonía interna consigo misma y con las otras autoconciencias. Hegel se refiere a esta armonía como una especie de igualdad [*Gleichheit*]: al actuar, la certeza moral se comporta en igualdad consigo misma (FE 379, ¶17), pues su acto expresa por igual tanto las particularidades de su ser singular como la verdad universal de su esencia; pero, al mismo tiempo, mediante el acto se pone en igualdad con las otras conciencias (FE 378, ¶16), pues la verdad que lleva a cabo en su acción es una verdad sustancial

18 Este saber, como veremos luego, se transformará con la experiencia de la certeza moral en un saber especulativo acerca de la naturaleza de ese universal, que por ahora solo es presentido. Con ello se arribará a una primera forma solo parcial de "saber absoluto", cuyo despliegue y completitud se alcanzarán en la última experiencia de la *Fenomenología*.

compartida con los otros. Sin embargo, tales expectativas serán frustradas tan pronto se consuma el acto. En efecto, una vez llevada a cabo la acción, ella se coloca "en el *médium* universal del ser" (FE 379, ¶17), donde adquiere determinaciones que ya son extrañas a la certeza moral actuante. El acto realizado se desprende, entonces, del individuo que era su agente y abandonado a su suerte, se torna una simple "realidad vulgar" (FE 379, ¶19).

Si hasta ahora habíamos descrito a la certeza moral solo en su configuración ideal, asistimos en este punto a la primera experiencia que en realidad vive esta individualidad. Se trata de la experiencia que tiene lugar cuando el ser humano actúa movido por la intención de realizar con su acto una verdad o fin universal, una experiencia que, en su estructura básica, ya ha sido descrita por Hegel para otras figuras de la conciencia, por ejemplo, para la llamada "ley del corazón". La intuición hegeliana básica es que una acción cumplida ya no puede vincularse de forma exclusiva con el motivo o el fin que el agente alegaba expresamente, pues al hacerse real (al pasar al "medio del ser"), se ve inserta en un complejo tejido de circunstancias que deforman su naturaleza originaria. Por ejemplo, cuando un profesor evalúa los trabajos finales de sus estudiantes, evidentemente su propósito es actuar de manera imparcial y objetiva, ateniéndose tan solo a los criterios de evaluación hechos explícitos y aceptados por todos. Sin embargo, es inevitable que al momento de evaluar entren en juego otros factores distintos a estos criterios universales, como intereses, motivaciones y circunstancias, muchos de ellos soterrados y cuyo influjo resulta imperceptible hasta para el agente más avisado. De este modo, las lecturas o investigaciones que el profesor realice en ese momento, las temáticas de moda en su comunidad científica, las circunstancias políticas y sociales de la actualidad, pero también su situación profesional o anímica particular, representan elementos contingentes y accidentales que influyen en el resultado de la acción, sin que pueda controlarlos plenamente. De igual manera, puede ocurrir que el acto desencadene efectos y consecuencias inesperados. El profesor puede calificar de forma generosa a un estudiante con el fin de motivarlo, pues se ha enterado de su intención de abandonar los estudios, pero originar con ello el reclamo imprevisto de otros

estudiantes y una protesta generalizada que desemboque en una reforma del reglamento profesoral. La lección de Hegel es que el actuar no se agota en una relación exclusiva con la conciencia, sino que por necesidad incluye una relación con "algo negativo de la conciencia", con una "realidad que *es en sí*" y que ya no es simple como la conciencia, sino "una variedad absoluta de circunstancias que se dividen y extienden hasta el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en su yuxtaposición y hacia adelante en sus consecuencias" (FE 374, ¶11). En tales condiciones, ningún agente puede reclamar solo para sí el conocimiento del significado real de su acción. Desprendida de su agente y sus motivos conscientes, la acción queda sujeta a las más variadas interpretaciones que la deforman y desvían (FE 379, ¶18) del sentido "original" que quería imprimírsele. Por ejemplo, un hombre de Estado que llega a un acuerdo de paz con un grupo subversivo puede alegar con razón el carácter universal de su intención, pero con igual razón sus conciudadanos pueden ver allí el mero resultado de un interés partidista o personal. A esa libertad en la interpretación se refiere Hegel cuando afirma que todas las conciencias que hacen parte de la comunidad "son igualmente libres de la determinabilidad de este obrar" (FE 379, ¶17). En esto ya despunta el momento de la inversión que es constitutivo de toda experiencia: el momento en que la verdad declarada se derrumba y la conciencia choca con una realidad otra que no se adviene con su expectativa de sentido. La certeza moral está segura de su armonía e igualdad consigo misma y con las otras, pero lo que resulta en esa diversidad inconexa de interpretaciones de la acción es más bien una relación de "perfecta desigualdad" (*ibíd.*).

Visto más de cerca, se trata también de una doble desigualdad: de una interna y una externa; de una que ocurre entre lo universal y lo singular en el fuero interno de la conciencia y otra que ocurre entre los singulares en el medio externo de la vida pública. Por la primera, se quiebra la armonía íntima de la certeza moral, pues, de cara al acto ejecutado, parece evidente que la supuesta universalidad de los motivos tiene mucho de palabrería superficial y que, al lado de estos, se hacen valer también como determinantes de la acción los fines solo particulares de un sí-mismo que se ha liberado de cualquier norma objetiva (FE 384, ¶28). La certeza moral parece ahora el escenario de

esta asimetría: ella se expresa en el lenguaje de lo universal, aseverando con sus palabras la intención pura de su obrar, pero no puede desconocer que en los fines y metas de la acción real se involucran, de alguna manera, solo sus intereses particulares. La segunda desigualdad es una consecuencia de la primera: se trata de la asimetría o desarmonía interior proyectada ahora hacia el exterior del medio social. Cuando la certeza moral actúa, hace patente para los demás lo que para ella cuenta como verdad: una verdad de la convicción, que es a la vez verdad universal y del sí mismo; es decir, una verdad del individuo que, sin embargo, debe valer para todos. La conciencia que actúa enuncia con ello su deber, es decir, el punto de referencia universal del que emana su acto, pero en realidad ella ya está por fuera de ese punto, pues tan pronto se ingresa al *médium* de la realidad solo contingente ya se ha desplazado y contaminado con lo simplemente particular. Así, el compromiso sincero con el bien público del estadista del ejemplo de antes se desfigura al materializarse en actos reales y se convierte en una "realidad vulgar" en la que la posible pureza de los motivos se entremezcla solo con cálculos utilitaristas personales. Lo que se pone delante de los otros, dice Hegel, "lo deforma él de nuevo o, mejor dicho, lo ha deformado de un modo inmediato" (FE 379, ¶17). De esa deformación son testigos los otros miembros de la comunidad, de manera que ya "no reconocerán necesariamente" (*ibíd.*) la universalidad y pureza de la verdad alegada por la conciencia que actúa, "inciertos" como están del espíritu del acto. De este modo, la acción determinada entra en desigualdad con la autoconciencia de todos o la desigualdad, que privadamente vive la certeza moral, se convierte en la desigualdad pública entre su singularidad y los otros singulares de la comunidad.

Ahora bien, esta desigualdad o desarmonía en lo social es aún más radical de lo que puede parecer. Con lo dicho antes, parece tratarse tan solo de las dificultades que se presentan en la construcción de lo común, provenientes de la falta de certeza que tenemos sobre los motivos reales que guían la conducta de los otros. La asimetría entre la pureza de las intenciones, expresada en las palabras, y la realidad del acto —asimetría que conlleva a que el reconocimiento "no necesariamente" tenga lugar— podría, sin embargo, remediarse

recurriendo a verdades superiores que se vieran realizadas en el acto, con independencia de los motivos egoístas inscritos en este. Así, por ejemplo, podría esperarse que la comunidad reconociera el acto del estadista que firma el armisticio con el grupo insurgente, pues ve allí la realización del interés supremo de la paz y la convivencia social, a pesar de todos los intereses partidistas que entren en juego. Hegel, sin embargo, no contempla este desenlace de la experiencia. Para él, los otros no solo viven en la incertidumbre de si la certeza moral actuante es buena o mala, sino que "tienen que tomarla como mala" (FE 379, ¶18), y la deformación en el paso de la pura intención a la acción real no es solo una deformación inmediata de la que los otros son testigos, sino que esos otros "tienen que deformar ellos mismos" la universalidad de los motivos enunciada. Puesto en otros términos, la experiencia de la certeza moral resulta en una desigualdad o desarmonía social, no solo porque el reconocimiento de una verdad común podría no tener lugar, sino, de manera mucho más radical, porque ese reconocimiento es, bajo la configuración de esta forma de conciencia, sencillamente imposible. ¿Por qué ocurre eso? ¿Por qué resultaría para las otras conciencias imposible identificarse con el acto del otro y reconocerlo como instancia de una verdad común? Simplemente, porque lo que se está examinando aquí, es decir a esta altura del capítulo del "Geist" en la *Fenomenología*, es la posibilidad de una comunidad de certezas morales. En esa medida, los otros, que son testigos del acto, son también certezas morales que actúan por su propia convicción o mejor, que hacen de esta convicción el único criterio para determinar la verdad y validez de la norma que guía la acción. No se dispone así, bajo estas condiciones, de ningún baremo objetivo, de ningún punto de vista impersonal o supraindividual que no haya sido ya filtrado por la propia convicción y con el cual evaluar las acciones de los individuos[19]. Para volver al ejemplo anterior, re-

19 Sticker destaca el mismo punto: "Desde el punto de vista de la *certeza moral* los actores no pueden nunca estar seguros qué normas sigue otro actor en su autodeterminación, y por ello deben siempre tomar la conciencia moral del otro actor como mala" (97). Para Speight, el conflicto tampoco se puede regular, porque falta una norma que abarque a los actores en juego ("Was ist das Schöne", 514). Sticker lleva su argumento más lejos,

currir a criterios como el de la "paz" o el de la "convivencia social" sería imposible bajo la configuración de la certeza moral, pues estos son criterios que tienen valor por sí mismos, más allá de la convicción personal de cada individuo; ellos representarían puntos de vista solo abstractos, pues su significado se quiere independiente de aquel que le imprime cada individuo desde su propio ser natural. Como cada miembro de esta (imposible) comunidad solo juzga y accede a la verdad desde su propia convicción, verá por necesidad en el actuar del otro una mera expresión de su sí mismo, no del sí mismo propio; entonces, se sentirá obligado a rebatir la afirmación del otro de que actúa según un interés universal, "anulándola con sus propios juicios y explicaciones" (FE 379, ¶18)[20].

---

señalando que esa reconciliación entre las *certezas morales* que se produce luego en la experiencia del *perdón* no significa aún el establecimiento de una norma común, sino apenas la aceptación de que los otros se orientan por normas divergentes a la propia (98). En ese sentido, en el perdón se alcanzaría ciertamente el reconocimiento en la *Fenomenología*, pero al tiempo se haría claro que este es insuficiente (*ibíd.* 99). Sticker quiere con ello matizar enfoques como los de Honneth (2003) o Taylor (1993), que hacen del reconocimiento una categoría central en Hegel para la solución de los conflictos en la esfera social. Hegel sería más bien "escéptico" frente al potencial reconciliador de esta noción (Sticker 90)

20 Esta situación de desigualdad social, donde cada miembro de la comunidad asume (es decir, no solo sospecha) de entrada que el egoísmo es el único motor de las acciones de los otros, parece reeditar la situación de mutuo engaño en que desemboca el juego de las individualidades en la figura racional de la conciencia honrada (FE 244). Sin embargo, aquí hay una diferencia fundamental: los individuos honestos son solo conciencias racionales aún carentes de espíritu, por eso ellos quieren generar lo universal y común, pero solo como una proyección desde su mera singularidad; el individuo de la certeza moral, en cambio, se sabe ya partícipe de lo universal, él es absoluto, no por sí mismo, sino por ser portador de lo universal en sí mismo. A diferencia de la conciencia honesta, la certeza moral ya tiene una intuición de una verdad universal compartida, si bien esta es aún imprecisa y difusa. Dicho en los términos del ejemplo que venimos utilizando: la conciencia honesta es la que no tiene idea de ideales comunes como "la paz" o la "convivencia social"; la certeza moral, en cambio, puede reconocer el valor y la verdad de estos criterios, pero como debe asegurar y clarificar esa verdad desde su propia individualidad, se ve entonces obligada a traducir esas nociones (a reflejarlas diría Hegel) desde

Por lo demás, de nada vale aquí estar de acuerdo con que el acto mismo sea justo o conveniente desde el punto de vista de la comunidad. Se puede reconocer lo adecuado y pertinente de una acción, aunque esta no emane de una norma o principio que valga como verdad para la comunidad. Eso es precisamente lo que ocurre en esta configuración. Para la figura de la certeza moral el reconocimiento que es esencial, al que se aspira con el acto, es el reconocimiento del individuo, de su sí mismo como instancia portadora de lo universal. En ese orden de ideas, lo que se reconoce (o mejor, lo que aspira a ser reconocido) como bueno o malo es el individuo mismo, no su obra[21]. Es él, con su convicción y su ser natural, quien se ha convertido en garante de la rectitud de la norma y espera ahora valer para todos como tal. Pero eso no tiene lugar en la experiencia, pues aun en el caso de que se llegue a admitir la conveniencia de la acción, eso no redunda en el reconocimiento del individuo agente como instancia de autoridad y, por ello, no se abre desde este la posibilidad de instaurar una verdad compartida alrededor de la cual tejer los lazos de la comunidad. La acción puede considerarse buena o mala, pero el agente, desde el punto de vista de la certeza moral que juzga, debe considerarse siempre malo, pues solo arriba a esa verdad desde su propio sí mismo, no desde el sí mismo del que lo juzga. Para el que

---

sí misma, generando entonces la desarmonía con los otros. En estricto rigor, una comunidad de certezas morales no se prohibiría nociones que expresen valores supraindividuales, pero como cada uno debe significarlas desde su propio ser, en la práctica estas resultan inservibles. Se critica al estadista no por hablar de paz, sino porque se trata de "su propia paz" y no de la mía. Por tratarse, entonces, de un conflicto sobre el significado singular que le damos a términos universales y no sobre el término universal en sí mismo, Hegel dice aquí que el enunciado de la conciencia que actúa debe combatirse con "juicios y explicaciones". Con ello se da a entender que el conflicto social de una comunidad de certezas morales no alcanza el punto de disolución y quiebre de la colectividad, pues, pese a todas las desigualdades existentes, subsiste el elemento de un lenguaje compartido desde el cual es posible discutir y argumentar sobre el sentido que se le va a conferir a eso universal, de alguna forma ya intuido.

21 "El sí mismo entra en la existencia *como sí mismo* [...] su acción *inmediata* no es lo que vale y es real; lo reconocido no es lo *determinado*, no es *lo que es en sí* sino solamente el *sí mismo* que se sabe como tal" (FE 380, ¶19).

juzga, la acción no importa, pues, según su contenido, sino según la *forma* en que se llega a determinar el principio que la guía: lo que debe valer como verdad es ante todo *lo que cada uno a través de su convicción sabe como verdad*, con independencia de que redunde o no en beneficio de todos, y que responda o no a ideales sociales impersonales. Pero, por esto mismo, el reconocimiento al que se aspira es por principio imposible en una comunidad de certezas morales; el que actúa demanda del otro justo lo que este no puede darle: demanda a una conciencia que también se considera portadora de lo universal que renuncie a ello y le conceda este privilegio exclusivamente a ella. Ahora bien, si de entrada el reconocimiento es imposible, entonces el ideal de una comunidad de certezas morales es irrealizable de suyo. Se trataría de una colectividad donde lo universal se ha inscrito en el alma de cada miembro, por decirlo así, pero sin alcanzar una dimensión superior desde la que los abarque y los ligue en torno a un principio o verdad realmente compartido. Un grupo de individuos así, encerrados cada uno en su propia convicción, difícilmente puede ser considerado una comunidad, o sería solo una comunidad imperfecta, carente de contenidos universales reconocidos. En una situación tal, toda propuesta de norma o ley superior, al no poder apoyarse en instancias supraindividuales, cuenta tan solo con la legitimidad que proviene de la convicción de una certeza moral y esta, por ello, es de inmediato rebatida por la convicción de las otras que solo ven en la primera egoísmo y particularidad. Hegel piensa pues en esta figura, el punto de vista de un individuo singular que se ha reconciliado desde su contingencia con lo universal y que, en esa medida, configura en su propia existencia la forma de la comunidad; pero se trata justamente de una comunidad solo formal, solo pensada desde el individuo y, por ello, falta de realidad y sustancia. De allí que las formas de experiencia que siguen a esta figura en la *Fenomenología* tratarán de remediar esta carencia con los contenidos efectivos tomados de la religión o del arte.

Ahora bien, con estas últimas reflexiones nos hemos adelantado bastante y abandonado el camino real de la experiencia. Para la conciencia sumida en la misma, estas consideraciones sobre la imposibilidad de una comunidad de certezas morales no tienen lugar alguno. Ellas pertenecerían a lo que Hegel llama la perspectiva del *para nosotros*, es

decir, al tipo de consideraciones que el fenomenólogo realiza al observar la experiencia y comparte con sus lectores. Por eso, si lo que nos interesa es perseguir la trayectoria misma de la experiencia vivida, debemos retomar el hilo desde donde lo dejamos. Habíamos visto que la certeza moral actúa segura de que con su obra hará evidente tanto su armonía interior como su igualdad con las otras autoconciencias de la comunidad. Ella aspira a ser reconocida como individualidad portadora de lo universal y, a la vez, a erigir una verdadera comunidad, precisamente a través de ese reconocimiento. Pero su paso al acto defraudó todas las expectativas, pues la pretendida igualdad se trocó en desigualdad: en lugar de ser vista como encarnando en su existencia una verdad común, es percibida por los otros como impulsada tan solo por sus intereses propios, es decir, como *mala*; en lugar de ser admirada por la sinceridad de su ser, se le acusa de encubrir con su palabrería sobre la verdad sus motivaciones reales, es decir, se le acusa de *hipócrita* (FE 384, ¶29); y con estas acusaciones se va a pique finalmente la posibilidad de cimentar una auténtica comunidad. Sin embargo, la certeza moral no se deja vencer tan fácil. El mundo no le ha otorgado el reconocimiento esperado, pero esto no la hace abdicar de su verdad declarada. El camino de la experiencia ingresa, entonces, en uno de aquellos tramos donde la verdad propuesta se ha puesto ya en entredicho, pero en el cual no despunta aún una nueva verdad, pues la conciencia testaruda se aferra con garras y dientes a la validez de su punto de vista. Hegel describirá este movimiento de la experiencia de la certeza moral al hilo de una confrontación entre dos figuras que surgen en el interior de esta: la conciencia que actúa y la conciencia que juzga.

Estas dos figuras no representan ninguna novedad desde el punto de vista de la estructura de la certeza moral y, en realidad, solo vienen a ocupar los lugares que surgieron de forma natural en el momento del actuar, es decir, el lugar de la conciencia que pasa de la convicción al acto y el lugar de la que observa el acto y de la que la primera espera el reconocimiento. Ahora bien, Hegel afirma que para la conciencia que actúa la certeza del sí mismo singular es la esencia y lo universal solo vale como momento, mientras que para la conciencia que juzga ocurre exactamente al revés (FE 385, ¶29). Con esto parece sostenerse una especie de diferencia esencial entre ambas figuras, que brotaría

del hecho de que cada una de ellas habría tomado partido de forma unilateral por uno de los momentos constitutivos de la certeza moral. Nada de esto ha ocurrido en realidad. La conciencia que actúa no es mera singularidad que ha superado lo universal, ni la que juzga es pura referencia al deber universal sin consideración para las particularidades del individuo. Ambas siguen siendo certezas morales completas, es decir, para ambas los dos momentos siguen siendo constitutivos y lo que cuenta es la armonía y equilibrio entre ambos. Lo que quiere señalarnos Hegel en pasajes como el citado es simplemente que el momento del actuar introduce una diferencia fundamental al interior de esta comunidad, pues la conciencia que ha actuado ha tenido que decidirse desde su convicción por una norma, ha *puesto* una ley determinándola en una situación concreta y con ello se comporta de manera *positiva*, mientras que la que se limita a observar permanece con ello inalterable en su papel solo *negativo* frente a cualquier deber. En otros términos, mientras que la conciencia que actúa ha tenido que decidirse y reflejar en la situación particular el puro universal solo intuido, la que solo juzga aún vive en la inmanencia de ese saber universal que en realidad todavía no se confronta con las circunstancias del caso. No obstante, en ambos casos la configuración de la certeza moral no se ha alterado, pues la acción no es solo egoísta, sino que tiene la pretensión de realizar lo universal y la conciencia que juzga mantiene su mirada sobre las particularidades del contexto de acción, solo que no las enfrenta de manera directa. No deben, pues, substancializarse estas dos figuras como si se trataran de nuevas formas de conciencia en-sí mismas o de desarrollos ulteriores que deformaran de alguna manera la configuración de la certeza moral[22]. En la práctica, por lo

22 Por eso no estamos de acuerdo con Pinkard cuando equipara a la conciencia actuante con una conciencia ironista, que actúa a pesar de saber que no hay ninguna norma universal, y a la conciencia que juzga con una no-ironista, que cree en algunas verdades básicas de la comunidad (*Hegel's Phenomenology* 216 ss.). Desde esta lectura no solo se diferencian radicalmente las dos figuras, sino que además ninguna de ellas guarda ya la estructura de la certeza moral. Para nosotros, en cambio, tanto la conciencia que actúa como la que juzga surgen del interior de la certeza moral como diferencias intrínsecas a su movimiento dialéctico.

demás, ninguna de ellas representa un lugar fijo, pues es claro que la movilidad de la vida social obliga más bien a un intercambio permanente de estos roles[23].

Pues bien, la conciencia que juzga observa el acto de la otra y la escucha enunciar la presunta verdad universal que motiva dicha acción y se realiza en ella. Pero resulta que, inserta en la realidad de una situación concreta, la acción queda referida también a múltiples intereses y fines solo particulares. Y como la que juzga no ha ganado con su propia convicción la certeza de la proclamada verdad universal, solo puede percibir en la obra el efecto de estos intereses privados. Por ello, llama "mala" e "hipócrita" a la conciencia que actúa, develando con este juicio la desigualdad interna que la corroe y cerrando el paso al reconocimiento que instalaría la igualdad social. Llegados a este punto, decíamos, las pretensiones de la certeza moral no se abandonan ni se dejan amilanar por este primer fracaso. Si se acusa a la conciencia actuante de una desigualdad interior que la hace mala e hipócrita, y que fisura, por lo demás, el ensamblaje de la comunidad irremediablemente, se trataría, entonces, de buscar restaurar esa igualdad y esa armonía puestas en entredicho. Hegel describe entonces los distintos cursos de acción que podrían ensayarse para tal efecto.

Una primera opción consiste en "desenmascarar la hipocresía" (FE 385, ¶30) con el fin de igualar el motivo real de la acción con lo que se expresa en las palabras. Desenmascarada, la conciencia que actúa no abandonaría sus intereses solo egoístas, no dejaría de ser mala, pero al menos ya no fingiría un respeto por lo universal que no tiene. Pero justo aquí reside la debilidad de esta solución, pues la igualdad lograda es meramente formal: solo en su forma —sincera en lugar de hipócrita— la conciencia actuante recupera su armonía; en el fondo, ella continuaría desconociendo lo universal con sus actos egoístas[24]. Otros intentos por

23 Por otro lado, tampoco debe considerarse que la conciencia que actúa y la conciencia que juzga representan solo dos instancias en el interior de una única autoconciencia. Es cierto que el conflicto que aquí se perfila se reproduce también en el interior de la conciencia, pero la tensión entre estas dos figuras tiene lugar sobre todo en el "mundo público comunicativo", signado por la pluralidad (Schmidt, "Geist" 296).

24 Y no vale, dice Hegel, argüir que esta hipocresía, en tanto valoración de lo

restaurar la igualdad también fracasan por ser solo unilaterales. Si la conciencia que actúa insiste en que lo hace movida por su intuición de lo universal y no persiguiendo sus fines personales, no se ve por qué la conciencia que juzga habría alguna vez de creerle, incapaz de reproducir en sí la convicción interna de la otra (FE 385, ¶31). Tampoco tiene sentido esperar que de manera espontánea la conciencia actuante se confiese como mala, pues con ello ya habríamos salido de la configuración de la certeza moral. En efecto, la que actúa lo hace con certeza moral, justamente por estar convencida de que su obrar realiza lo universal; esperar de ella que se reconozca por sí misma como mala resulta irreal (*ibíd.*). Por último, insistir en el juicio acusador de la conciencia que juzga tampoco lleva a nada, no solo porque la conciencia acusada no aceptará los cargos, sino, sobre todo, porque la conciencia que juzga se expone con esa insistencia a mostrar su verdadero rostro. En efecto, al abstenerse de actuar y de tener con ello que reflejar lo universal en una situación particular, ella cree mantener en su conciencia ese universal puro y se toma a sí misma como una individualidad que ha logrado equilibrar su existencia singular con esa penetración en lo universal. Pero, en realidad, “al denunciar a la hipocresía como mala, vil, etc. [...] se remite en tales juicios a *su* ley, lo mismo que la conciencia *mala* se remite a la *suya*. Aquella entonces se pone en contraposición con esta, y por ello se presenta como una ley particular. No le lleva pues ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legitima” (FE 386, ¶32). Persistir, pues, en su juicio acusador no restaura la igualdad, antes bien, la dificulta, pues entonces en esa persistencia se hace visible la desigualdad que a ella también la determina.

Con esto parece que hubiéramos entrado en un diálogo de sordos cuyo desenlace no se ve aún. Apertrechadas en su unilateralidad, cada conciencia se cierra para la otra. La que actúa insiste en la pureza de sus motivos y rechaza las acusaciones de la que juzga. Esta, por su parte, se afinca en la presunta superioridad de su posición y es incapaz de ver la parcialidad que a ella también le compete. Hegel ilustra con

---

universal (si bien solo fingida), es una forma de devoción y respeto a este, pues al usarlo solo como máscara para ocultar su carencia de esencia lo desprecia en realidad (FE 386, ¶30).

esto un espacio social atomizado en individualidades que se saben parte de un horizonte de sentido compartido (de allí su intuición de lo universal), pero que resultan incapaces de hacerlo efectivo traduciéndolo en principios concretos aceptados por todos, sea porque eso universal se deforma y contamina con intereses singulares (como en la conciencia que actúa), o porque se le mantiene en un plano solo abstracto, donde no se confronta con las peculiaridades y accidentes del mundo real (como es el caso para la conciencia que juzga). Este espacio social pertenece, por supuesto, a la esfera del espíritu, solo que este resulta aquí apenas latente y adormecido. Por ello, se trata de un espacio permeado por el lenguaje: un lenguaje en el que los principios se enuncian y se explican, se discuten y se refutan; uno de intercambio de opiniones y de argumentación, que sin embargo no alcanza a realizar el espíritu, pues tan solo sirve para comunicar la certeza de sí de cada conciencia, pero no para unificarlas en torno a un sentido que las abarque. Volveremos luego sobre la cuestión del lenguaje que aquí ha tomado la forma imperfecta del "diálogo de sordos"; lo que importa ahora es hacer avanzar el movimiento de la experiencia desde esta aparente sin salida. Hemos visto cómo los diversos intentos de la certeza moral por restaurar su armonía interior y asegurar su verdad declarada han fallado por ser solo formales o unilaterales. Sin embargo, en el último de dichos esfuerzos expuestos Hegel encuentra la clave que deshace el embrollo. Decíamos que la conciencia que juzga, al insistir con terquedad en sus acusaciones, se expone a develar su verdadera naturaleza: la de ser tan particular y determinada como la conciencia actuante. Veamos primero qué significa esto, para luego examinar cómo desde allí se disuelve la oposición que amenaza la armonía pretendida por la certeza moral.

Habíamos mostrado que las inconsistencias internas en la visión de mundo de la certeza moral surgen desde el momento en que esta pasa a la acción. Al actuar, la conciencia entremezcla la pureza de lo universal con las circunstancias del caso, de modo que no puede impedir que en su obrar intervengan intenciones y metas solo personales. Los otros perciben esta falta de consistencia interna y rechazan reconocerla como portadora de la verdad. Pues bien, la conciencia que solo juzga parece quedarse al margen de todo este movimiento que

desencadena el obrar y, por ello, eximida de la desarmonía que fisura a la conciencia que actúa. La comunidad no se ha realizado, pues ante la falta de reconocimiento de una verdad común no se ha generado la igualdad de todos los miembros. Sin embargo, en medio de este desequilibrio social, la conciencia que solo juzga pareciera llevarse la mejor parte. En efecto, mientras que la que actúa ensombrece con su egoísmo la visión de lo universal, la conciencia que juzga se mantiene con el pensamiento al lado de esto universal. Ella se comporta solo de un modo pasivo, pues su único acto es juzgar, y así evita caer en la oposición entre "la singularidad y la universalidad que aparece en el actuar" (FE 387, ¶33). De esta forma, ella puede pretender ahora ser la verdadera instancia detentora de lo universal. No obstante, si se examina con cuidado, este comportamiento solo pasivo resulta un contrasentido, pues, de hecho, esta actitud puramente contemplativa no se corresponde con el deseo por realizar lo universal que es constitutivo de la certeza moral. Al no actuar, ella no interviene para nada en la realidad efectiva. A la conciencia actuante la juzga mala, pero ella misma solo es buena de una manera fácil, es decir, no en la transformación real del mundo hacia lo universal, sino al refugiarse en juicios puros que no alteran para nada el orden de las cosas (*ibíd.*). A la conciencia que actúa la tilda de hipócrita, pero ella misma lo es y no en menor medida, pues su discurso tampoco se corresponde con la realidad; de hecho, es la falta de sinceridad de quien se hace pasar por bueno por el simple hecho de expresar con sus juicios un respeto devoto hacia un deber que, en realidad, no se materializa jamás en obras concretas. En razón a esto, la conciencia que juzga exhibe con su conducta solo pasiva los mismos rasgos de carácter y la misma tesitura moral que rechaza en la conciencia actuante. Por ello, "no le lleva ninguna ventaja", sino que más bien se le equipara y la "legitima".

Para hacer frente a estos cargos, la conciencia que juzga puede, sin embargo, reivindicar su condición genuinamente activa. Lejos de ser una simple observadora pasiva de las acciones de los otros, ella también participa en la dinámica del mundo social y en la realización de lo universal. Con esto ella afirma su condición de certeza moral, es decir, su propósito de reflejar, a través de la praxis, esta necesidad de lo universal en la situación y el caso particulares. Para sustentar esto,

la conciencia que juzga dirá que su manera de entrar en la dinámica y movimiento de la realidad es precisamente a través de su juicio. El juicio moral no representa, pues, un mero elemento abstracto, resultado de una operación solo teórica y contemplativa; más bien, hay que reconocer que el juicio es también un acto y el juzgar una actividad que puede transformar cosas en el mundo[25]. Aunque la fuerza y validez de estos argumentos es indiscutible, con ellos la conciencia juzgante no se salva, sino que se hunde aún más. Ella ha querido hacer valer su naturaleza activa para evitar el reproche de que es hipócrita por mostrarse virtuosa y buena solo desde una cómoda pasividad; en últimas, para evitar igualarse con la conciencia actuante que ella critica. Pero precisamente al mostrarse como conciencia activa en el juzgar, le caen las mismas objeciones que a la conciencia que actúa. De hecho, juzgar no consiste en evaluar un objeto o un acto desde la simple pureza de un criterio universal; esta es solo una idealización que no refleja la complejidad de los juicios reales. Todo juicio concreto, por objetivo que pretenda ser, parte necesariamente de prejuicios subjetivos; estos, entonces, no deben ser vistos como obstáculos que se interponen en nuestra apreciación justa de las cosas, sino que, de manera más fundamental, resultan ser las condiciones ineludibles que hacen posible todo juzgar. Quien juzga solo lo hace por estar ya orientado significativamente, en algún sentido, hacia aquello que juzga; es decir, por contar ya con una pre-noción o pre-juicio sobre la cosa misma. Ahora bien, la conciencia que juzga en principio se presenta a sí misma como en contacto inmediato con lo universal a través del pensamiento. Así, ella se cree libre de prejuicios y orientada solo hacia lo real, desde esta visión de lo puro universal que no es perturbada por preconcepciones externas. Cuando reconoce, sin embargo, que su juicio es un acto real, con ello admite de manera tácita su naturaleza ya parcializada y prejuiciada; su naturaleza, en fin, profundamente humana, a la que le está vedada la perspectiva divina proyectada desde la pureza de lo universal. Al señalar, entonces, que su juzgar es su forma de actuar, la conciencia que juzga compromete sin quererlo su

25 "Juzgar debe considerarse como un acto positivo del pensamiento y tiene un contenido positivo" (FE 387, ¶34).

pretendida universalidad. Como en toda acción, también en el juzgar la conciencia se enreda con las particularidades, contingencias y accidentes del ser y el existir concretos: con los prejuicios heredados que determinan y condicionan su evaluación de las cosas, pero también con las circunstancias coyunturales propias de toda situación. Lejos, pues, de mantenerse en igualdad con la verdad universal, al juzgar ella resulta afectada por la misma oposición entre la universalidad y la singularidad que ha detectado en la conciencia actuante.

Hegel muestra que esto es, en efecto, lo que ocurre con el juicio moral de esta conciencia. Según este, la conciencia que actúa es mala e hipócrita: en su discurso se presenta como comprometida plenamente con la verdad universal, pero solo persigue sus intereses personales. Examinado más de cerca este juicio, se muestra, sin embargo, sesgado y unilateral. Es innegable que en todo acto se ponen en juego intereses y motivaciones solo particulares, pero de igual modo es evidente que la persecución desinteresada y generosa de fines universales es también parte constitutiva, en muchísimas ocasiones, de las acciones humanas. La conciencia que juzga ve, sin embargo, solo uno de estos lados: considera solo los "resortes egoístas" de la acción, la "realidad particular" del individuo que se hace valer en el acto (FE 388, ¶34), y desatiende a cualquier rasgo altruista y magnánimo del mismo, despreciando por lo demás el saber de lo universal que asegura poseer el agente. La conciencia juzgante se comporta así, según la célebre imagen de Hegel, como aquel "ayudante de cámara" que, por conocer de cerca las debilidades, defectos y pequeñas manías de su señor, no puede reconocer grandeza alguna en este y refiere cualquier forma de entrega, heroísmo o generosidad en sus acciones a meras motivaciones particulares (*ibíd.*). Desde la perspectiva de Hegel, el gesto de este ayudante de cámara no es fruto de una inteligencia o lucidez superior, que desengañada de toda ilusión o ideal comprendiera lo vulgar y prosaico de los afanes humanos; tampoco se trata del punto de vista de aquella sabiduría suprahistórica que alcanzan algunos hombres, según refiere Nietzsche, para la cual todo proyecto de transformación y mejoramiento de la humanidad tendrá que diluirse en el juego incesante de los egoísmos individuales (cf. "Vom Nutzen und Nachteil" 254). Para Hegel, la vocación humana por la realización de metas universales no

es simple cálculo ni mascarada, sino consecuencia de una auténtica penetración en una verdad que es de todos y de un interés sincero por realizarla. No hay aquí un nuevo humanismo ni una exagerada ingenuidad: Hegel no desconoce la multiplicidad incontrolable de los azares, particularidades, circunstancias, y contingencias a los que está entregada la conciencia, y que se oponen a la realización del ideal o lo modifican. Simplemente, nos pide aceptar que, en medio de todas las motivaciones solo personales y de todas las sujeciones a las que nos somete lo coyuntural del caso concreto y del acontecer impredecible de la historia, puede existir una genuina inclinación hacia la realización de principios y metas impersonales, y que esta tiene un peso específico dentro de los factores que impulsan el actuar humano. Es esto precisamente lo que no puede aceptar la conciencia que juzga. Para ella, la única realidad del acto es la realidad del individuo circunscrito en su pequeño círculo de intereses. Pero con esto su juicio moral resulta parcializado. Dicha conciencia suponía que limitando su actuar al juzgar podía permanecer en la cercanía de lo universal sin mancharlo con las contingencias del caso. Lo que se ve ahora es que este juicio no materializa ni hace visible ninguna verdad compartida, sino que solo expresa la unilateralidad prejuiciosa de esta conciencia: el prejuicio de creer que solo su propia convicción puede atisbar lo universal y que, en consecuencia, debe negar a los demás este conocimiento superior.

Vista, pues, desde su acto de juzgar, esta conciencia resulta ya no solo "buena de una manera fácil", sino más bien *mala*, pues su juicio es lanzado desde su propio interés y prejuicio; *mezquina* [*niederträchtig*], pues rebaja el significado de la acción de los otros; y además *hipócrita*, pues hace pasar su juicio moral "como la conciencia justa de la acción" (FE 388, ¶35). Con esto se ha igualado en la desigualdad a la conciencia actuante, en tanto ambas están determinadas por el mismo desequilibrio entre lo universal y lo singular, por la imposibilidad de vincular la verdad común que ella sabe en medio de la contingencia y la particularidad de su situación, y en último término, por la imposibilidad de realizar la comunidad sea con sus actos o con sus juicios. Al develarse la naturaleza verdadera del juicio moral, su parcialidad, vileza y falta de honestidad, se generaliza entonces la

situación de egoísmo y de falta de referentes comunes que antes solo afectaba a la conciencia actuante. Ninguna instancia en el espacio social puede ahora reclamarse como portadora de lo universal. A falta de esta visión sobre lo que nos une, la atomización y la disgregación de la comunidad en unidades individuales cerradas, deambulando sin orientación por el espacio social e incapaces de atender y escuchar a los otros, parece aquí más imperante que nunca. Sin embargo, justo en este momento en el que parece cerrarse el camino hacia la instauración de una comunidad espiritual —que es sin duda el propósito último de la experiencia que describe el capítulo del "Espíritu" en la *Fenomenología*—, justo en este punto de quiebre, digo, la conciencia logra reactivar toda la potencia dialéctica de su pensamiento y de su praxis, y destrabar la situación de anomia a la que se ha llegado. Así pues, es precisamente en el instante en que la conciencia que juzga se revela como atravesada por la misma desigualdad interior que afecta a la conciencia activa cuando la dialéctica encuentra el punto de apoyo para restaurar la igualdad perdida y seguir adelante por el camino de la experiencia. Se trata, sin duda, de un momento clave en toda la obra, que Hegel hace gravitar alrededor de la conciencia actuante. Veámoslo con algún detalle.

La conciencia que actúa exhibe su obra públicamente y espera con ello el reconocimiento de los otros y la instauración de una verdad universal que funde comunidad. Sin embargo, este reconocimiento se rechaza, pues se juzga a la que actúa como impulsada tan solo por aspiraciones particulares. No obstante, con la insistencia en este juicio la conciencia que juzga se presenta ella misma con "la misma contextura moral" que aquella que le reprocha a la conciencia agente. Pero entonces, dice Hegel, "esta [la conciencia actuante] llega, *mediante esta igualdad*, a la intuición de sí misma en esta otra conciencia" (FE 387, ¶33). O en otra formulación: "[la conciencia que juzga] equiparándose [...] al que actúa enjuiciado por ella, es reconocida por éste como lo mismo que él. Este no solo se encuentra aprehendido por aquella como un extraño y desigual a ella, sino más bien encuentra que aquella, según su propia estructura, es igual a él" (FE 388 ss., ¶35). Estos pasajes dan cuenta de la manera en que se quiebra el diálogo de sordos, reanimando lo social desde la impotente disgregación en indi-

vidualidades encapsuladas. Hasta el momento habíamos encontrado a una conciencia actuante segura de su sí mismo y cierta de su saber de lo universal; o dicho de manera más precisa, una conciencia que, a pesar de saberse siempre inmersa en situaciones, sabe con certeza la verdad que debe llevar a cabo en su acción en cada caso concreto. Esta certeza no se ha perdido con las acusaciones que le lanza la conciencia que la juzga, las cuales no la tocan porque no refutan la idea constitutiva de la certeza moral de que es solo la propia convicción la que sabe de lo universal. No reniega, pues, de su pretensión de ser la instancia portadora de una verdad general, por más insistentes que resulten los juicios morales y las acusaciones de los otros. Pero si la fuerza de estos argumentos y el contenido de los juicios morales no logran debilitar su propia posición, otra cosa ocurre con la figura misma de la conciencia juzgante que se va perfilando a través de ellos. La conciencia que actúa puede hacer caso omiso de lo que dicen los juicios, pero, en cambio, percibe a través de ellos el verdadero rostro de la conciencia que los juzga: la particularidad de sus motivos e intenciones, y la hipocresía de su discurso. Entonces, cae en cuenta de que ella resulta ser igual, se "intuye a sí misma" en la imagen que la otra le exhibe, se ve reflejada en la figura de la otra y reconoce que tiene su misma estructura.

Así pues, es solo a través de esta imagen de la otra en que se ve reflejada que la conciencia que actúa logra una intuición más profunda de su verdadera naturaleza. No se trata, por supuesto, de que acepte los cargos que le imputan y se reconozca ahora como mala e hipócrita; hacer esto equivaldría a renegar de su saber de lo universal y eso es algo que no está dispuesta a realizar. Pero tampoco continúa apertrechada en la idea de que su convicción es infalible y de que con su acción hace efectiva en la realidad una verdad necesaria de la comunidad. La conciencia reconoce que ella no es ni tan universal como pretendía ni tan particular y singular como quiere el juicio moral. Superando esta oposición, ella se ve ahora a sí misma como impulsada por el deseo de realizar lo universal, con lo que mantiene un vínculo innegable, pero entorpecida una y otra vez en este propósito por las contingencias de la coyuntura y la permanente alteración de sus propios intereses. Así pues, lo que intuye de sí misma en la otra, aquello en que se reconoce

desde la imagen proyectada por la conciencia que juzga, no representa ni su verdad declarada hasta entonces, según la cual ella abarca con su saber de lo universal "la realidad contingente que tiene delante", ni la verdad que proclama el juicio moral, según la cual la conciencia que actúa lo hace solo movida por intereses que cambian al vaivén de las circunstancias. Lo que se muestra ahora es una nueva constelación en la relación universal-singular: no la superioridad de uno de estos extremos sobre el otro, sino más bien su entrelazamiento y cruce permanentes. En virtud de este entrelazamiento, la conciencia actuante puede ahora reconocer que su saber de lo universal no es tan infalible como creía, pues siempre se entremezclan con la convicción prejuicios y condicionamientos externos que modifican la intuición de lo que se consideraba una verdad evidente y compartida; pero al tiempo, puede también sostener ante las acusaciones del juicio moral que el ser humano no es puro capricho ni está plenamente sometido a las circunstancias del caso que modelan sin cesar sus deseos, pues resulta innegable el enraizamiento de la conciencia en una dimensión más estable de sentido y su participación en verdades compartidas que soportan el puro devenir y la variabilidad histórica.

Esta imagen refleja, en la que la conciencia actuante se percibe a sí misma con mayor nitidez, es pues la imagen de una nueva verdad, de una nueva configuración de la conciencia en la que esta reconoce su verdadera esencia. La experiencia de la certeza moral, la confrontación a través de la acción de su verdad con la realidad social, representada en el juicio implacable de los otros, ha traído como resultado el surgimiento de una nueva verdad. Con esta no triunfa ninguno de los lados de la oposición, ni el idealismo de la certeza moral ni el realismo desencantado de los otros, sino que tiene lugar una genuina superación de estas dos posiciones. En este superar una oposición en una verdad superior que la contiene reconocemos uno de los elementos constitutivos de la estructura general de la experiencia humana, tal como la expone en su desarrollo la *Fenomenología del espíritu*. Siguiendo la dialéctica de esta experiencia, la verdad alcanzada representa una nueva configuración de la conciencia que ha superado la configuración anterior, es decir, la figura de la certeza moral. Esta configuración es nueva no en el sentido de que estructure la conciencia en su relación

con el mundo de una manera innovadora hasta ahora desconocida; es nueva, más bien, en tanto se revela y se pone en evidencia por vez primera, en tanto se muestra como lo que ha sido siempre esa relación de la conciencia con el mundo, pero que había pasado desapercibido para aquella. Para el pasaje que nos concierne, tenemos entonces que, a través de la experiencia, la certeza moral se ha transformado esencialmente, reconfigurando su relación con la realidad, con los otros y consigo misma. Pero esta no es una transformación que le imponga exigencias o tareas desconocidas hasta ahora, sino más bien una transformación hacia lo que ella siempre ha sido y que solo ahora puede reconocer. Otra vez se hace valer aquí el *dictum* de la *Fenomenología* según el cual cada nueva figura que brota de la experiencia representa la verdad de la anterior. Así, esta nueva constelación en la relación universal-singular a la que hemos arribado significa en realidad el verdadero fundamento de la certeza moral, aquello en lo que ella desde el comienzo estaba afincada y que solo ahora se le ha hecho visible. Por eso, ella puede decir ahora "esto es lo que en verdad yo soy": no el individuo de la certeza moral convencido de que por el mero hecho de traducir en obras sus convicciones más íntimas hace efectiva una verdad superior que sería reconocida como fundamento de la comunidad, tampoco la certeza moral que con este saber de lo universal se situaba por encima de la realidad histórica, dominando con su convicción la riqueza infinita del mundo contingente. "Lo que soy", más bien, es un individuo determinado de modo irremediable por las circunstancias cambiantes de la situación, pero vinculado también en medio de esta deriva a puntos de referencia estables que articulan y vertebran una estructura de sentido para este mundo volátil. Esta vinculación a lo universal ha perdido, sin embargo, firmeza y seguridad. Desconfiando ahora de la certeza de su convicción, la nueva forma de conciencia que aquí despunta solo atisba borrosamente este horizonte de verdades superiores, cuya visión se perturba y enrarece inevitablemente desde el relieve accidentado del mundo y la facticidad de la existencia.

Por lo demás, resulta significativo que esta intuición sobre sí misma, este autoconocimiento que ha ganado la certeza moral (si bien por lo pronto solo la certeza moral actuante) sobre su verdadera naturaleza, solo se haya logrado a través de la otra conciencia. Es evidente que, con

un planteamiento así, Hegel busca ubicarse más allá de esa tradición de la metafísica moderna de la subjetividad que, por lo menos desde Descartes, ha considerado que es fundamentalmente a través de la introspección y la interiorización del sujeto hacia sí mismo que el individuo gana en autoconciencia, en certeza de sí y en conocimiento sobre su verdadera esencia. Frente a este saber de sí, obtenido por una puesta entre paréntesis de los otros y del mundo, Hegel defiende aquí la idea de que solo en el roce y confrontación con los otros, en el medio del espacio social, el individuo arriba a un genuino conocimiento de sí. Digamos, para evitar confusiones, que en esto no se trata solo de una cuestión de reconocimiento. Este punto amerita una explicación.

***

El tema del reconocimiento, que Hegel introdujo mucho antes del capítulo del "Espíritu" en la primera experiencia de intersubjetividad que desemboca en la célebre dialéctica del amo y el siervo, pone de relieve la necesidad humana de que el otro apruebe y confirme el conocimiento que uno tiene de sí mismo. Así, la conciencia que pide reconocimiento de los otros ha ganado ya por sus propios medios un nivel de autoconciencia y de conocimiento de sí que ahora necesita ver confirmado desde la mirada del prójimo. Esto es así tanto para la conciencia que sabe que ha superado el nivel de la mera vida natural y aspira a ser vista como tal y obedecida como "ama", como para la certeza moral que sabe de su esencia universal a través de su propia convicción y espera que los otros la reconozcan como portadora de esta verdad superior. En ambos casos "lo que yo soy lo sé por mí mismo", pero necesito que los otros sirvan de garantía de ese autoconocimiento. Este es el sentido del reconocimiento que vale hasta este momento. Aquí, sin embargo, estamos en una constelación distinta. Lo que se trata en este planteamiento ya sobrepasa esta esfera primaria del reconocimiento: mientras que la certeza moral "sabe lo que es por ella misma" y solo espera el reconocimiento de los otros como garantes de este saber, lo que ha aparecido en su experiencia es más bien que "lo que yo soy lo sé solo por los otros". En este sentido, el proceso de disolución de la metafísica del sujeto, con su proclamada autonomía soberana y

transparencia para consigo mismo, ha avanzado un paso más, pues no se trata tan solo de que requiramos del otro para ganar un lugar en el espacio social, sino que, de manera más básica, requerimos del otro para obtener un conocimiento sobre nuestro propio sí mismo. En la experiencia de la certeza moral, hemos pasado del "reconocimiento por los otros" al "reconocerse a sí mismo en el otro"; es decir, de una necesidad cuasi antropológica presente hasta en las formas más básicas de experiencia con el otro a una estructura fundamental del mundo social visible solo en este estadio espiritual de la experiencia.

Con esto último nos referimos a lo que podemos llamar la *estructura especulativa del ser de lo social*, de acuerdo con la cual el mundo del espíritu, el mundo propiamente humano, no encuentra su base y fundamento último en individualidades autónomas autofundamentadas que luego, de manera secundaria, establezcan relaciones entre sí, sino en individualidades especulativas que solo ganan y sostienen su identidad en su mutua remisión y reflejo, que solo se constituyen de modo especular, esto es, como resultado del conocimiento de sí que adquieren a través su reflejo en las otras. Para esta ontología de lo social los individuos no son las unidades últimas de la realidad humana, sino las relaciones que se trazan entre ellos y desde las cuales se construyen y reconstruyen permanentemente las identidades singulares y colectivas. Una estructura tal, si bien solo se reconoce en esta "cúspide" del espíritu (FE 391, ¶40), ya no es solo determinante para un grupo humano o un período histórico específico. Con ella se hace más bien referencia a la textura ontológica misma de la realidad social, a la naturaleza intrínseca del ser propia del mundo humano. Desde esta perspectiva, se entiende, entonces, por qué Hegel dirá que el resultado último de la experiencia de la certeza moral se encuentra en este "reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*" (FE 391, ¶39); es decir, no en el simple reconocimiento del otro como individualidad ya constituida que es parte fundamental de todo espíritu particular objetivado en comunidades socio-históricas concretas, sino en ese reconocimiento más básico por el cual se constituye originariamente toda identidad individual y que representa la invariante ontológica absoluta que todo lo condiciona. Al final de la experiencia de la certeza moral, en la cúspide del capítulo del "Espíritu",

la conciencia es espíritu, no solo por saberse individualidad que es parte de un mundo histórico objetivo (FE 259), sino, sobre todo, por haber abierto una puerta de acceso al conocimiento de la estructura absoluta de relaciones que vincula los mundos históricos particulares con las singularidades concretas.

Tendremos que volver sobre la ontología que aquí despunta y sobre el sentido de este espíritu absoluto que se ha abierto por vez primera. Por el momento, digamos una palabra más sobre ese reconocimiento especulativo que resulta más fundamental que el simple reconocimiento social, pues no se trata solo de "ser reconocido por el otro en su identidad", sino, de manera más originaria, de "ganar su identidad reconociéndose en el otro". Para ello, volvamos a esa experiencia de autoconocimiento que hace la conciencia actuante a partir de su reflejo en la conciencia que juzga. Decíamos que la intuición de sí mismo así ganada no tiene la forma de un conocimiento introspectivo, pero, además, tenemos que añadir ahora que no se trata de un conocimiento de tipo discursivo, es decir, de un saber que se aprenda directamente de los otros, que se comunique por los otros. En efecto, la conciencia que juzga podrá insistir hasta la saciedad en sus acusaciones sobre el agente y, sin embargo, no es de allí, no es del contenido de estos juicios, de donde este va a adquirir una visión más penetrante sobre su propio ser. De alguna manera, la conciencia actuante tiene que pasar por encima o por detrás de estos juicios para llegar al tipo de saber sobre sí que, según Hegel, se alcanza en esta experiencia. Podemos calificar a esta experiencia y a este conocimiento como *eminentemente especulativos*, en tanto se trata de un saber que no solo recoge lo que el otro refleja de mí, sino que abarca mucho más que eso, pues aprehende la total constelación del sí mismo y del otro, su peculiar relación y el horizonte que los sostiene a ambos. Por eso, tampoco se trata de que la conciencia que actúa observe a la que juzga y reconozca en la actitud y las prácticas del otro su propio quehacer y su propia naturaleza[26]. Para comprender esto, habría que hacer valer el sentido amplio de la experiencia del espejo de la cual procede metafóricamente el término especulativo, pues la imagen que

26 Esta, me parece, es la interpretación de Pinkard (*Hegel's Phenomenology* 217)

refleja el espejo no solo devuelve una visión de mi propia persona, sino, sobre todo, de esta en cuanto integrada en un contexto espacial del que no puedo tener percepción directa (el trasfondo desde el que destaco, lo que se halla situado a mis lados, arriba o abajo, que puedo ver ahora en su relativa cercanía o lejanía, etc.). De manera similar, el conocimiento especulativo que le llega a la conciencia actuante desde el espejo de la conciencia que la juzga no solo le da noticia de su propia individualidad, sino, ante todo, le permite aprehender la propia situación en la que se encuentra, el horizonte que da sustento a su sí mismo y a su conciencia puramente singular, el ámbito desde el que proyecta su relación con el mundo y con las otras conciencias, y, para el caso que nos ocupa en particular, con aquella que le juzga.

A pesar de lo ilustrativa que pueda resultar la analogía con el espejo, puede parecer en extremo misteriosa la forma en que la conciencia juzgada en efecto alcanza ese saber o reconocimiento, que no acontece ni introspectivamente ni por atender de manera exclusiva a las palabras o a los actos de la otra. Hegel mismo no se detiene en su exposición a aclarar las minucias de este proceso. Parece evidente, sin embargo, que para él se trata de un tipo de conocer que puede tener lugar en el medio de la experiencia corriente y no de uno que demande un método o una propedéutica específica. Para entender esto hay que considerar, primero, que en la praxis social real las figuras de la conciencia actuante y la conciencia que juzga no encarnan individualidades reales y definidas, sino roles que todo individuo asume alternadamente. Para todo individuo en esta comunidad de certezas morales debe valer, entonces, que unas veces se asuma el papel de la conciencia actuante y otras el de la conciencia que juzga, o los dos al mismo tiempo, aunque bajo respectos distintos. La función de la primera es defender el momento de lo universal en ella misma; la de la segunda, revelar el momento de lo singular que domina el actuar de los otros. La conciencia puede quedarse en ese ir y venir en el que alterna los distintos roles, o simplemente los traslapa sin integrarlos de verdad, defendiendo el principio universal de su acción, mientras denuncia la particularidad vigente en el obrar ajeno. Puede permanecer, repitamos, en ese diálogo de sordos, pero entonces el reconocimiento esperado nunca tiene lugar y el ideal de la figura de la certeza moral

fracasa de manera estrepitosa. Por eso, el verdadero avance en la experiencia ocurre en el momento en que la conciencia, inmersa en ese alternar ciego para el otro, pasa por encima de esa interacción vacía y accede a un nivel superior desde donde puede contemplar todo el movimiento. Así, reconoce tanto la unilateralidad de su acción como la del juzgar, y puede entonces integrarlas en un horizonte que las abarque. Si como conciencia agente defiende la universalidad de su acto y como conciencia que juzga devela la singularidad del obrar del otro, situada ahora en esta perspectiva superior puede advertir, además, la singularidad del propio actuar y reconocer que lo universal está presente en la acción del otro. Por eso, se rompe la asimetría que dominaba hasta entonces el campo social y lo dividía en *conciencias actuantes* y *conciencias que juzgan*, en *malas* y *buenas*, en *hipócritas* y *sinceras*, y se intuye la igualdad esencial entre todos. La certeza moral que ha hecho esta experiencia sabe, entonces, que su intuición de lo universal es verdadera y que su aspiración a realizarlo es genuina; sabe también que esta visión de lo verdadero se nubla siempre en la atmósfera enturbiada del caso particular y que su deseo de llevarla a cabo se entremezcla con motivos egoístas; pero, sobre todo, sabe que esta configuración suya vale para todos los otros individuos, que todas las demás conciencias gravitan por igual en esta nueva constelación de lo universal y lo singular.

Sin embargo, toda esta experiencia especulativa que acabamos de describir solo ha tenido lugar, por lo pronto, para la conciencia actuante. Es ella la que se ve confrontada con el juicio moral de la otra que la acusa y la que consigue, más allá del contenido específico de este juicio, acceder a esa perspectiva más elevada, donde se supera tanto la unilateralidad de su acción como la del puro juzgar. Para Hegel esta experiencia, ese reconocimiento de su igualdad con el otro, solo se hace efectiva si se expresa públicamente: "Intuyendo esta igualdad y *proclamándola*, la conciencia actuante la *confiesa* y espera asimismo que la otra, colocada de hecho en un plano igual a ella, le conteste con el mismo *discurso*" (FE 389, ¶35). Detengámonos un poco en esta particular confesión. Hegel destaca primero que se trata de un hecho en el lenguaje, de una "proclama", de un acto de habla. Con este acto se consuma el movimiento mediante el cual la

conciencia actuante va abandonando su particularidad e ingresando en el horizonte compartido del espíritu. Esta conciencia (1) primero ha actuado y espera "*hablar* con sus actos", por decirlo de algún modo. Sin embargo, el acto como tal es opaco y susceptible de ser malinterpretado, y de hecho, en lugar de reconocimiento, la conciencia solo recibió acusaciones y reproches; para defenderse de estos, el que actuó ha tenido entonces (2) que *expresar* la verdad universal que orientaba su obrar. No obstante, con este primer uso del lenguaje no se ingresa aún al ámbito común del espíritu, pues este discurso solo da expresión a su convicción íntima y privada. Se llegó así a esa *discusión* de sordos de la que solo se sale cuando la conciencia es capaz de dar un paso atrás para atisbar la total constelación de lo universal-singular que representa tanto su propia esencia como la del otro. Entonces (3) se confiesa, dice "*esto es lo que soy*" (FE 389, ¶36), y con este lenguaje espera hacer visible la igualdad con la otra y vivificar el espíritu, lo que es común a todos. El momento 1 es solo el de un actuar mudo; en el momento 2 se ingresa al lenguaje, pero solo para servirse de él como instrumento, como herramienta para hacer visible la convicción íntima de su yo. Solo en el momento 3 despunta el espíritu en el *médium* del lenguaje, pues el acto de habla de la confesión no quiere comunicar una verdad solo singular, no utiliza el lenguaje para hacer valer un simple sí mismo, sino que aquí más bien el yo se retrae, desmonta todo interés solo particular y deja aflorar una verdad que es compartida, que ya no es solo de quien habla, sino de todos. Así, mientras en 2 el lenguaje se pone al servicio del yo, en el 3 se trata de un lenguaje en el que el yo se repliega para hacer visible lo universal y lo común. Para ponerlo en términos más contemporáneos, lo que Hegel intuye aquí es que el acto de habla de la confesión representa un particular juego de lenguaje cuya especificidad radica en no servir de simple instrumento de comunicación de los deseos, creencias o emociones de un individuo, sino en una especie de "borramiento" de esos aspectos solo singulares que, al pasar a un segundo plano, permiten al lenguaje hacer visible su función más primaria: abrir y mostrar el mundo como un espacio de sentido compartido por una comunidad. A esta última se refiere Hegel sin duda cuando afirma en este contexto que el lenguaje es el

existir más inmediato del espíritu[27]. La confesión, en este sentido, representa un acto de habla eminentemente espiritual, pues quien se confiesa ya no quiere afirmar un yo puro singularizado, sino que quien habla aquí es más bien el espíritu que le sirve de base y fundamento[28].

Habría que determinar con más precisión ese elemento del lenguaje que Hegel hace aparecer de tanto en tanto como para indicarnos su continua presencia en toda la dialéctica de la certeza moral, más aún, en todo el curso de la experiencia[29]. Un análisis tal pondría en evidencia el papel central del lenguaje como *médium* general de la experiencia y del despliegue del espíritu[30]. Sin embargo, todo esto excede de lejos

---

27 La oración textual dice: "El lenguaje es la *existencia* del espíritu como sí mismo inmediato" (FE 389, ¶35), con lo que se indica que el espíritu se presenta y hace efectivo en su forma más inmediata —es decir, sin obligar aún a una reflexión explícita sobre sí— en el *médium* de la lengua en que una comunidad particular (un sí mismo) articula sus referencias de sentido comunes.

28 Una observación de Kern resulta útil para advertir esta particularidad del acto de habla que es la confesión. Lo que estaría a la base del diálogo de sordos al que han llegado las dos formas de la *Gewissen* no sería más que la negación del otro, esto es, el intento de aprehenderlo como extraño y desigual. Este otro, que ya no se puede aniquilarse corporalmente como en la experiencia de la libertad absoluta, puede sin embargo tratar de reducirse al silencio, desatendiendo su interlocución y llevando al fracaso la conversación. Frente a esta forma inauténtica de diálogo que solo busca la exclusión del otro, la confesión se presenta como una "apertura a la alteridad" y, de esta forma, hace surgir la "igualdad desde lo desigual" (Kern 274). La confesión permitiría desmontar lo meramente particular que nos separa, permitiendo así la aparición de lo común que nos une.

29 El ¶22, p. e., muestra retrospectivamente el lugar del lenguaje en algunas de las etapas de la experiencia ya pasadas. Así, del lenguaje reducido a la ley en el mundo ético se pasa al lenguaje desgarrado del mundo de la cultura y de allí al lenguaje mudo de la conciencia moral. Frente a estos, el contenido del lenguaje al que se llega con la *Gewissen* es finalmente "el espíritu que ha retornado a sí".

30 Un análisis del lenguaje en la dirección aquí insinuada se encuentra, p. e., en Reid. Para este autor, en efecto, en Hegel "la adecuación entre pensamiento y ser es realizada en el lenguaje, en un lenguaje que puede ser por lo tanto aprehendido como verdad y 'objetividad', en ambos sentidos de la palabra, a saber, como lenguaje que no se basa en la representación subjetiva y como

los límites de nuestra investigación. Mantengámonos, por ello, en el curso de esta experiencia y retengamos el peculiar debilitamiento de la perspectiva del yo singular que tiene lugar en la confesión. Esta, en efecto, en primera instancia significa el reconocimiento por parte de la conciencia que actúa de lo falible que resulta su convicción de lo universal y de lo incierto de su aspiración a realizarlo, una vez se acepta que las contingencias del caso y las motivaciones egoístas del agente juegan un rol central en el actuar humano. En ese sentido, cuando ella dice "esto es lo que yo soy", se trata de una "confesión del mal" (FE 389, ¶36), de un reconocimiento que ella no puede dominar ni todas las circunstancias de la situación ni los diversos impulsos que la mueven, de modo que nunca estará segura de si lo que intuye como verdad universal no es más que una norma de acción surgida al calor de las circunstancias o que oculta un interés solo personal. Pero esta confesión del mal no significa aceptar sin más los cargos de la conciencia juzgante y, sobre todo, no puede equipararse con un reconocimiento de la superioridad moral de este juez implacable. No se acepta, en efecto, que "ella es mala en su esencia", sino simplemente que "ella puede llegar a actuar mal"; es decir, no se acepta el juicio moral según el cual ella no tiene intuición o saber alguno de lo universal, sino que se reconoce tan solo que este saber —del que ya no se renegará más— es por necesidad impreciso y opaco, afectado como está por todas las coyunturas de la situación. Por otra parte, la confesión no implica un reconocimiento de la superioridad de la conciencia que juzga. La confesión, dice Hegel, "no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra" (FE 389, ¶35). Y no lo es porque en cierto sentido es la conciencia actuante la que ha hecho la experiencia y ha ganado una intuición profunda sobre su verdadera esencia, la que está ahora en una posición superior. Sin embargo, no se trata ahora para ella de hacer prevalecer esta superioridad. Esta radica tan solo en un ir más adelante que la otra en el camino de la experiencia, en haber alcanzado en ese camino el punto desde el que sabe acerca de la igualdad esencial con las otras conciencias. Si la confesión no significa,

lenguaje que es en sí mismo un objeto real o cosa [*Sache*] que es tanto pensar como ser" (Reid 6).

pues, la autohumillación de la conciencia que actúa, pero tampoco una manera soterrada de afirmar su superioridad en el espacio social, ella solo puede tener el sentido de hacer efectiva la igualdad intuida con las otras y de abrir el campo para que una verdad realmente común se haga evidente. En otras palabras, la confesión solo espera infundir al espíritu existencia real[31]. Por eso, la conciencia que se confiesa no espera simplemente que la otra cambie su juicio y la encuentre ahora buena, tampoco busca invertir la jerarquía social de modo que sea ella la que ocupe ahora el lugar dominante. Espera que la otra haga la experiencia que ella ya hizo, que "le conteste con el mismo discurso" y que contribuya con esto a "la existencia real del espíritu" (*ibíd.*). Dicho de otra forma, lo que se espera ya no es que el juez la reconozca como buena y sincera, sino, de manera más fundamental, que el juez se reconozca a sí mismo en ella, que se refleje desde la confesión, que por sí mismo vuelva a realizar la experiencia especulativa que hizo antes la conciencia actuante desde el juicio moral. Solo entonces se alcanzaría desde todos los lados la intuición de la igualdad esencial que aúna a las conciencias y se habría asegurado el suelo para establecer una genuina comunidad espiritual.

Con la generalización del discurso de la confesión se espera, pues, superar el desequilibrio o desarmonía que afecta al ideal de la certeza moral desde el instante mismo en que esta se decide a actuar. La confesión, en este contexto, no es más que una forma peculiar de alcanzar el equilibrio o igualdad interna; de restaurar un acuerdo entre lo que se dice y lo que realmente se hace, entre la universalidad proclamada del acto y sus motivos egoístas reales. Y si esta igualdad interna se logra para todos, es claro que desaparecerá entonces la desigualdad exterior o el desequilibrio en lo social. Por ello, la conciencia actuante que se ha confesado espera encontrar en la otra "el mismo discurso": una confesión similar que deponga la pretensión del sí mismo del

31 "La conciencia que actúa se vuelve conciencia que confiesa no porque en la autocerteza de la otra hubiera reconocido la verdad del caso [...], ni tampoco porque ahora, cuando la otra le llama la atención, hubiese descubierto un motivo egoísta de su acción que antes le permanecía oculto. Su razón definitiva yace más bien en la intuición de que aquello en lo que la que juzga le sobrepasa es algo en lo que son iguales" (Schick 302).

que juzga y deje asomar al espíritu. La experiencia, sin embargo, no confirma de manera inmediata esta expectativa. Como sabemos, solo a regañadientes y luego de los más diversos intentos por hacer prevalecer su verdad, una conciencia abandona la configuración de sentido en la que ha hecho reposar su propia identidad y su visión de mundo. Esta resistencia a admitir el fracaso de su ideal, esa evitación del dolor y la desilusión de tener finalmente que abjurar del mismo son, como vimos, momentos constitutivos de la experiencia, rasgos concomitantes a su esencia negativa. Por ello, no sorprende que la conciencia que juzga se rehúse de inmediato a entrar en el juego del lenguaje de la confesión[32]. "No era este el sentido de su juicio", dice Hegel. La confesión retrae el sí mismo y hace surgir la verdad común, pero el juicio moral de la conciencia que juzga tiene el propósito, ahora se ve claro, de "rechazar la comunidad y la continuidad con el otro" (FE 389, ¶36). Hegel ve en esta última figura que adopta la certeza moral juzgante "un corazón

32 Resulta interesante atender al término alemán que Hegel emplea aquí para captar el sentido de esta confesión. La lengua alemana dispone de al menos tres términos para lo que en castellano se traduciría solo como "confesión": *Beichten*, *Bekennen*, *Gestehen*. En este contexto, Hegel usa el último de ellos. *Beichten* se refiere sobre todo al sacramento establecido en el cristianismo por el cual se revelan los pecados cometidos al sacerdote para ser absuelto de ellos mediante la penitencia. Resulta significativo que este no sea el término usado en este capítulo de la *Fenomenología*, pues esto demuestra que la certeza moral no es la conciencia religiosa y que la estructura jerárquica de la confesión cristiana (el pecador se prostra ante la omnipotencia divina) no tiene ningún lugar en esta confesión totalmente secularizada. Por otra parte, el término *Bekennen* señala un confesar voluntario, un dejar conocer algo oculto pero de manera espontánea y no forzada. *Gestehen*, por su lado, indica un confesar que se hace bajo presión, de manera forzada y luego de largas vacilaciones y resistencias. Se entiende, entonces, por qué el confesar de la experiencia de la certeza moral se recoge con esta última noción: en efecto, solo ella es fiel al sentido negativo, doloroso y decepcionante de la experiencia dialéctica. El confesar espontáneo del *Bekennen* se recoge quizás mejor en la figura racional de la conciencia honesta que confiesa abierta y gustosamente lo que ella es, pues considera que la verdad de su esencia se realiza en esta exteriorización de su individualidad. En ese sentido, es muy diciente que el libro paradigmático de la conciencia honesta, *Las confesiones*, de Rousseau, se traduzca al alemán como *Bekenntnisse*.

duro" que da la "espalda a la confesión" y se "niega en su silencio a rebajarse al otro". El corazón duro es la forma primera que adopta la conciencia que juzga ante la confesión de la otra. Ya en la conciencia juzgante veíamos cómo habían degenerado los ideales de la certeza moral: ella tiene su esencia en un saber de lo universal con el que identifica su sí mismo, pero en tanto se refugia en el puro juzgar, no realiza efectivamente en la acción esta verdad intuida; y si hace del juzgar su forma de acción, entonces este juicio se muestra tan contingente y parcializado como la acción de la conciencia agente. El corazón duro radicaliza estas contradicciones de la conciencia juzgante y la hace más perniciosa. Ahora ella no solo no actúa, limitándose a juzgar de manera parcializada la obra de los otros, sino que tampoco escucha la confesión de la otra, no se abre al discurso y por ello no deja que aparezca el espíritu común donde se igualan todos[33]. Si la conciencia que actúa pasó de la acción al lenguaje y del lenguaje de la confesión al develamiento del espíritu, la conciencia que juzga parece seguir la trayectoria inversa, pasando de la inacción al silencio y a la falta de escucha de un corazón duro que, rechazando la confesión, impide la posibilidad de que se manifieste el espíritu.

Así, mientras la conciencia actuante se ha ido abriendo al espíritu desde el lenguaje, la que juzga se endurece y se cierra para este con su sordera y su silencio. Visto desde esta perspectiva, el corazón duro representa el empobrecimiento supremo del lenguaje. En efecto, su único acto de habla se limita a la emisión de un juicio acusador sobre el otro, juicio que, por lo demás, es parcializado y prejuicioso. Este juicio moral ni siquiera alcanza a ser expresión del yo íntimo de este implacable juez, quien en su arrogancia y pretendida superioridad moral, se niega siquiera a comunicar a los otros su ser para sí. Para los demás no hay escucha ni atención a sus palabras, tan solo las acusaciones inflexibles sordas para la confesión del otro. El juicio del corazón duro simboliza así la instrumentalización más perversa del lenguaje: su empleo exclusivo para la abyección y rebajamiento del

33 El corazón duro "se niega a salir de su interior a la existencia del espíritu" y, además, "entorpece el retorno del otro desde el obrar a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu" (FE 389-390, ¶36).

otro que se niega a dar razones, a justificar una supuesta supremacía moral que en realidad solo él mismo se atribuye y, en general, a toda forma de comunicación. En todo caso, dice Hegel, no se trata de una cosificación del otro, de tomar a las otras conciencias como simples cosas exteriores (FE 389, ¶36): las puras exterioridades aún pueden ejercer resistencias, pero de lo que se trata en este juicio moral es de un rebajamiento total de la persona y de la subjetividad del otro a ser mero juguete de las circunstancias y por eso indigno de ser tenido en cuenta en su discurso, de ser escuchado y respondido. Pero si, como se señaló, la verdadera esencia del lenguaje reside en dar existencia al espíritu, entonces el empobrecimiento supremo de aquel significa "la más alta sublevación [*Empörung*]" del puro individuo contra este, un renegar del espíritu por el cual este termina abandonándolo (*ibíd.*).

Pero ¿entonces qué ocurre con la experiencia si llegara a imponerse la perspectiva del corazón duro? Este defiende una jerarquización del espacio social donde no hay verdadera continuidad e igualdad entre los individuos, sino una partición asimétrica que separa abajo a las conciencias plenamente alienadas en su actuar del arriba donde él mismo se sitúa con su saber genuino sobre lo universal. ¿No es viable una comunidad así? ¿Una suerte de comunidad donde lo común, diríamos, solo sería visible para unos pocos privilegiados que sostendrían con su autoridad el todo social? ¿No es de hecho el caso de muchas comunidades reales? Dejando de lado el hecho de que no se ve por qué la conciencia que confiesa habría de reconocer esa autoridad, hay que decir que, en realidad, una colectividad así sería imposible en la práctica, por el simple hecho de que el corazón duro no puede materializar su pretendido saber de lo universal en la realidad efectiva. Su silencio ante los otros se vuelve contra sí mismo, porque en realidad más que un síntoma de arrogancia es testimonio de una absoluta falta de claridad e ignorancia sobre esa verdad universal que se dice detentar. Al margen del lenguaje, o mejor, provisto solo de un lenguaje depotenciado a ser pura acusación destructiva, el saber del corazón duro resulta un "puro pensar continuo" que no puede traducirse en enunciados, en normas y leyes que sean escuchadas, reconocidas y obedecidas, haciendo posible la comunidad. Esta verdad intuida sin palabras carece de la potencia necesaria para ingresar al mundo real,

confrontarlo y someterlo. El corazón duro se muestra, entonces, como un pensar sin lenguaje y por eso carente de espíritu, al que le falta diversidad, "fuerza de enajenarse y de soportar el ser de lo existente", fuerza para realizarse en verdades comunes que funden y aseguren una genuina comunidad (FE 390, ¶37; FE 384, ¶27). La arrogancia e inflexibilidad del corazón duro se torna así en la impotencia de esas figuras solo teóricas o literarias, como la del *yo absoluto* de Fichte o la de la llamada *alma bella*, que consideramos antes. Y justamente como esta última, quien insista en la práctica en mantener esta postura tendrá que reconocer tarde o temprano que no puede producir nada en el mundo real, que ha fracasado en su intento de realizar lo universal y fundar una comunidad concreta, y que la única igualdad posible desde este planteamiento es, como lo dice Hegel irónicamente, la igualdad sin espíritu de la muerte (FE 390, ¶37).

El corazón duro representa, pues, el último obstáculo que debe superar la experiencia para alcanzar la verdadera reconciliación y equilibrio entre lo universal y lo singular. Esta reconciliación, como sabemos, es la meta perseguida no solo por la certeza moral, sino de manera más general por todas las figuras espirituales, es decir, por los diferentes proyectos históricos de comunidad que Hegel ha analizado en el capítulo del "Espíritu". Dicha reconciliación resultaría de una configuración histórico-espiritual donde lo universal ni resida en una instancia trascendente que subyugue al individuo ni se rebaje a ser una mera proyección cambiante de las singularidades en pugna. Sin embargo, en este capítulo, estas diversas configuraciones —es decir, las diversas formas de organización de la comunidad ensayadas en Occidente— han sucumbido, una tras otra, a sus propias contradicciones y se han visto relevadas por una nueva propuesta de vida colectiva que al final sufre el mismo destino. No obstante, la sucesión de estos distintos proyectos de comunidad no ha resultado simplemente caprichosa, sino que en ella Hegel ha develado una creciente convergencia entre lo puramente singular de la conciencia y el elemento universal de un horizonte común a todos. Al llegar a la sección de la certeza moral esa convergencia parece alcanzar un grado superlativo. La confesión del individuo que actúa significa, como hemos visto, el develamiento de una estructura esencial a toda autoconciencia, de

una configuración de base según la cual toda conciencia mantiene, en medio de lo accidentado de la realidad contingente, un lazo genuino con una verdad universal. En torno a esta verdad de base la confesión espera apuntalar un fundamento compartido para la erección de una auténtica comunidad. Aquí lo universal ya no sería una mera abstracción vacía, sino realidad intuida por la conciencia, mientras que lo singular recuperaría su lugar al ser asumidas la particularidad y contingencia inherentes a los individuos. Sin embargo el corazón duro no ha escuchado esta confesión y sin esta escucha no hay reconocimiento universal y no hay unidad posible para todos. La experiencia, pues, no se ha consumado y requerirá aún de un último movimiento antes de hacer real este "retorno del espíritu a sí mismo", o lo que es igual, esa compenetración de los individuos singulares en el suelo de un espacio de sentido compartido.

Este movimiento no puede ser otro que el de la ruptura del corazón duro, es decir, la renuncia a su silencio que es a la vez la escucha del otro que se confiesa. Por este movimiento se alcanza la "verdadera nivelación", o sea, la verdadera igualdad entre las conciencias que abre la vía a una comunidad legítima. Hegel llama a este movimiento el *perdón* [*Verzeihung*] (FE 391, ¶39), sin lugar a duda, para corresponder a la *confesión* de la conciencia actuante. Por el perdón que el corazón duro concede al agente, afirma Hegel, el juez implacable "renuncia a sí, a su esencia *irreal* [...], reconociendo como buena esta otra, a la que la determinación recibida del obrar en el pensamiento llamaba el mal" (*ibíd.*). Hay que leer con cuidado estos pasajes porque se puede malinterpretar esta palabra del perdón como el acto magnánimo de un juez generoso que renuncia a la dureza de su corazón cambiando su acusación de maldad por un reconocimiento de la bondad del otro. El perdón al que Hegel se refiere aquí no es, sin embargo, nada de esto. No es en primera instancia una acción o un acto de habla cualitativamente nuevo y específico de la conciencia juzgante o del corazón duro; no significa tampoco un reconocimiento que se concede al otro desde una posición más elevada y gracias al cual aquel que antes se tomaba por malo se ve ahora como bueno. Al contrario: el movimiento del perdón "es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba" (FE 390, ¶38), es decir que, en su más

profunda estructura, el perdón no es sino otra forma de confesión. Si la confesión surgía a partir de ese reconocimiento especulativo del agente que explicamos antes, el movimiento del perdón debe entonces describir una trayectoria similar: no se trata, pues, de un movimiento unidireccional del juez hacia la conciencia acusada, sino de un movimiento reflejo o especulativo por el cual el juez implacable es capaz de abandonar la postura unilateral de su juicio moral, no para ponerse en el lugar del otro y verlo ahora como bueno, sino para pasar a un horizonte superior desde el cual contempla la común constelación que los abarca, más allá de la particularidad propia de su juzgar o de la acción del otro. Al perdonar, entonces, el juez no se afinca en su presunta superioridad desde la cual se inclina con benevolencia hacia el que lo ha ofendido con su acción. Más bien, da un paso atrás para ganar una visión de conjunto de la situación total de su interacción con el otro y reconocer así que ambos, tanto el juez como el agente, son en esencia iguales: autoconciencias que intuyen lo universal en medio de lo contingente; autoconciencias determinadas por igual por ambos momentos y no instancias unilaterales donde o bien se afirma lo universal o bien se devela lo singular. Por eso, si la conciencia que actúa "se ha intuido a sí misma en la otra" y en ello se ha elevado hacia su verdadera esencia, un movimiento similar se ejecuta ahora desde el juez: este reconoce la unilateralidad de su juicio, no solo al aceptar el lado de lo universal presente en quien actúa, sino admitiendo los aspectos solo contingentes presentes en este juzgar. En esa medida, perdonar implica una renuncia del que perdona (FE 391, ¶39), no algo que se concede desde una alta estatura moral, sino más bien un rebajarse por parte del juez, quien acepta que su juicio moral era erróneo, no porque el que actúa sea bueno en lugar de malo, sino más bien porque era un juicio incompleto tanto por no tener en cuenta todos los motivos del acto como por no poder dominar todos los prejuicios que brotan de su propia situación. Pero por ello, por tratarse de una suerte de renuncia, el perdón es también una confesión: la confesión del juez que lo iguala con el que antes era acusado. Considerados desde esta igualdad, ya no tiene sentido hablar aquí de buenos y malos, de modo que ahora se "dejan de lado a estas diferencias del pensamiento determinado" (*ibíd.*) y se eliminan los quiebres y asimetrías que se

habían impuesto al espacio social. Con el perdón, entonces, el juez restaura la armonía interior de su individualidad que, como conciencia juzgante, rechazaba los aspectos contingentes y arbitrarios de su ser, y al hacerlo, da paso a la igualdad exterior con los otros miembros de su comunidad[34].

Esta forma peculiar del perdón que Hegel perfila aquí presenta, pues, una estructura cualitativamente idéntica a la de la confesión. El verdadero perdón, parece decirnos Hegel, solo tiene lugar cuando quien perdona se confiesa también, esto es, se reconoce como infractor, como alguien que con sus actos o juicios ha causado heridas y generado grietas en el espacio social. Solo un perdón así equipara y nivela a los individuos, pues visto solo como gesto generoso de un individuo ofendido, reitera y prolonga de forma inevitable las desigualdades. Pero más allá de ser un acto intersubjetivo en sentido estricto —con lo que, por lo demás, nos moveríamos en el terreno del perdón como fenómeno fundamentalmente moral—, de lo que se trata en este perdón es del correlato dialéctico de la confesión desde el lado del que juzga, es decir, del movimiento de reconocimiento que ya efectuó la conciencia que actúa vista ahora desde el lado que faltaba. Como se indicó, no se trata del reconocimiento simplemente social, por el cual individualidades ya constituidas reconocen mutuamente su lugar en el espacio público, sino del reconocimiento, que cada una efectúa para sí desde la otra, acerca de lo que constituye su verdadera esencia, su más

34 En un sentido similar, Schick afirma que el resultado de la *Gewissen* es tanto una autonegación como una autoafirmación del individuo: “El punto de vista de la certeza moral [...]desemboca en una autonegación [...]. Cuando los protagonistas renuncian aquí a su para sí [...] esta renuncia concierne no solo a una o a otra pretensión de validez determinada, sino a la manera general de elevar pretensiones de validez. El sujeto rechaza la pretensión universal de ser sí mismo, tal como él es, la instancia definitiva que determina su actuar y su discurso juzgante; y en el mismo movimiento renuncia a tener la última palabra en cuestiones de validez. La forma particular de esta autonegación tiene, como su reverso, una autoafirmación básica [...]. Los sujetos muestran recíprocamente lo que ellos realmente son, es decir lo que en realidad valen, en tanto se distancian de ser sujetos como instancia última de determinación, teórica y práctica” (305).

propio sí mismo[35]. Dicho autoconocimiento o intuición fundamental de sí mismo equivale, a la vez, al reconocimiento de la igualdad de esencia con las otras conciencias y, por lo tanto, a admitir que no hay distinciones —por lo menos desde un punto de vista ontológico— que den lugar a jerarquías y asimetrías sociales. Por ello, *para nosotros*, la palabra del perdón resulta ser la "palabra de la reconciliación" (FE 391, ¶39), pero con esta reconciliación no se señala un simple fenómeno ético que incumbiera solo a ciertos individuos, sino que su verdadero significado es ontológico.

Expliquemos esto con más detalle. Ese aspecto ontológico es señalado por Hegel en el penúltimo párrafo del capítulo: "La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí,* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma, –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*" (*ibíd.*). Lo que se señala en este difícil pasaje no es otra cosa que la significación conceptual y ontológica de toda la experiencia de la certeza moral que ha culminado con el perdón. El perdón consuma el movimiento de convergencia o reconciliación entre los momentos conceptuales de la universalidad y la singularidad que la confesión ya había iniciado. Esta reconciliación pasa por un autoconocimiento del individuo que ya no se intuye a sí mismo solo como el portador absoluto de la universalidad. Tal era el caso de la conciencia actuante, que creía que su saber de lo universal dominaba de alguna forma y pasaba por encima de todas las circunstancias del caso y de su propia singularidad; igual pasaba con la conciencia que juzga, que se refugiaba en un pensar simple de lo universal para escapar justamente del influjo de lo contingente.

35 Este reconocimiento, como veíamos, toma para el filósofo que contempla la experiencia la forma de un saber sobre lo que hemos llamado la "estructura especulativa de la realidad social". La conciencia que hace experiencia, es decir, aquella que se confiesa y que perdona, en cambio, no tiene acceso a este saber teórico; para ella, este reconocimiento se vive en la praxis como una intuición sobre la igualdad esencial de los individuos en cuanto a la imposibilidad de todos para realizar lo universal en el medio de una contingencia insuperable. Lo que el filósofo aprehende, pues, como el despuntar de lo absoluto, lo vive la conciencia que hace experiencia más bien con dolor y resignación.

Ahora estas dos figuras han caído y con la confesión y el perdón han devenido individuos que intuyen que su saber de lo universal está entremezclado de manera necesaria con todo lo singular y meramente circunstancial de su existir fáctico[36]. Cada uno ha reconocido ahora esa esencia y verdad que lo determina, y ha alcanzado ese conocimiento no por introspección ni como resultado del juego de la interacción social —que es más bien siempre conflictivo—, sino por el movimiento de un pensar especulativo que ha elevado a cada uno hasta un plano superior desde el que aprehende la totalidad de la configuración de su conciencia. Esta intuición profunda sobre la estructura del sí mismo va acompañada de la intuición de que esta vale igualmente para toda otra conciencia individual; de que, desde este respecto fundamental, todos somos iguales. Pero entonces, al colocarse así en un plano de igualdad, al saberse cobijados por esta misma verdad de esencia, los individuos han abierto con esta experiencia la posibilidad real de hacer efectivo y existente al espíritu: la palabra de la confesión y del perdón, la palabra de la reconciliación, hace visible *allí*, en el *ahí* del existir concreto, una verdad común que nos aúna e insufla de vida ese horizonte compartido de la praxis que la certeza moral tan solo oscuramente intuía. Por lo demás, hay que advertir que no se trata del espíritu sin más: Hegel señala en el pasaje citado que este reconocimiento mutuo hace vigente al espíritu *absoluto*[37]. Con esto se quiere

36 "La moralidad es la actitud que se ve a sí misma como necesariamente definida por sus particularidades, pero que vive estas particularidades como materiales para la universalidad, esto es, materiales para la reconciliación [...] para la actitud del que perdona las particularidades no son justificaciones cerradas para excluir, sino que son inherentemente abiertas a lo que está más allá" (Russon, *Infinite Phenomenology* 139).

37 Habría que precisar en qué sentido este reconocimiento es mutuo, pues, como hemos visto, en estricto rigor la conciencia que confiesa ha llegado a este reconocimiento sin que necesariamente la otra por su parte haya realizado con el perdón el mismo movimiento. Pero el punto es que el reconocimiento del que se habla aquí no es tanto un rendimiento subjetivo que un individuo pudiera realizar por sí solo en aislamiento. De lo que se trata es de reconocer el espíritu que aúna la comunidad, el universal que es común a los individuos, y este solo comienza a manifestarse cuando todas las conciencias en el espacio social han reconocido que no hay diferencias entre ellas, que no hay posiciones de verdad privilegiadas o superiores a

indicar que esa verdad que nos cobija y que ahora es intuida por todos no es simplemente una verdad histórica o un acuerdo alcanzado sobre las instituciones, normas y principios que guiarán la vida social de un grupo determinado. Este tipo de verdades representan objetivaciones puntuales de una racionalidad universal en un contexto sociohistórico específico; representan, pues, manifestaciones del *espíritu objetivo* y se han presentado ya en las distintas figuras de los pueblos históricos que Hegel analiza en el capítulo del "Espíritu". La verdad que aquí en cambio hemos encontrado es una verdad esencial que aprehende, si bien solo de manera intuitiva, una estructura fundamental del ser de la conciencia humana (su carácter especulativo de saberse universal solo en su contrario) y, por lo tanto, se trata de una verdad ahistórica, independiente de coyunturas específicas y, en ese sentido, *absoluta*.

Tomados, pues, en su más profunda significación ontológica, ni la confesión ni el perdón, ni la reconciliación que a través de ellos tiene lugar representan fenómenos estrictamente éticos o religiosos[38],

---

las otras. En otras palabras, no son los individuos como tales los que se reconocen recíproca y mutuamente, sino que el reconocimiento tiene lugar más bien entre los individuos y el espíritu que despunta en medio de ellos. Aquí toma pie, p. e., la crítica de Levinas, quien ve en Hegel la postulación de un absoluto infinito que desconoce la alteridad radical del otro individuo (cf. Levinas 210). Nuestro análisis responderá a estas críticas a medida que avancemos en la caracterización del saber absoluto.

38 Sobre este aspecto, es evidente que, en lo que se refiere al perdón, la experiencia de la certeza moral debe vincularse con la experiencia religiosa que le sucede. Hegel no trata explícitamente del perdón en la "Religión" y, sin embargo, si uno se atiene a la estructura del movimiento dialéctico en el que cada figura es una "superación" de la anterior, es de esperar que el perdón de la certeza moral encuentre en el perdón religioso su más genuina verdad. Un análisis en esta dirección puede emprenderse a partir de una observación de Houlgate, quien recuerda que, desde el punto de vista teológico, el perdón solo se hace real si el sujeto arrepentido depone su juicio negativo sobre sí y acepta la gracia divina que perdona. En ese sentido, el único pecado que no puede ser perdonado sería el de rechazar el perdón mismo, porque ello significaría permanecer en el juicio particular sobre sí mismo, separándose de la unidad con dios (cf. Houlgate 30). Visto así, el perdón religioso comprende y supera el perdón de la certeza moral, pues este solo se realiza como el reconocimiento de la propia particularidad y contingencia, pero esto no sería suficiente, pues dicha

o experiencias que se den solo en la superficie del mundo social y político, en el juego de los intercambios e interacciones humanos[39]. La reconciliación de la que habla Hegel señala más bien un acontecimiento en el orden del ser: el acontecimiento por el cual el espíritu retorna a sí mismo desde su enajenación y extrañamiento[40]. En efecto, las estaciones recorridas a lo largo del extenso capítulo VI de la *Fenomenología* ponen de manifiesto las distintas formas objetivas que ha asumido el

---

afirmación de la singularidad aún puede transformarse en una especie de soberbia del autodesprecio. Quien perdona de manera genuina debe aceptar a su vez ser perdonado, pero este perdón ya no le viene de la otra autoconciencia, sino que representa un ser acogido en lo universal que es lo que la religión recoge en el fenómeno de la gracia. Cabría, pues, completar dialécticamente el análisis hegeliano del perdón moral con esta perspectiva teológica y preguntarse, incluso, más allá de la "Religión", de qué manera se transforma el perdón en el *saber absoluto*. Si se considera el perdón en la *Fenomenología* desde esta perspectiva ampliada, entonces se hace evidente que este fenómeno no se afinca en el ámbito de la intersubjetividad, sino que abre una dimensión universal supraindividual de sentido que solo se acoge al renunciar al sí mismo. Desde este carácter asimétrico y de "exceso" propio del perdón puede entablarse un diálogo entre Hegel y posiciones contemporáneas sobre el tema, como las de Derrida (2003, 2011) (cf. Acosta).

39 Este enfoque político sobre el perdón domina, p. e., el análisis de Russon. Para este autor, esta lógica del perdón (que defiende tanto la autonomía del individuo finito como su reconciliación con los otros), "sugiere una visión política que ofrece un reto poderoso a la uniformidad cultural del moderno liberalismo burocrático, y apunta en cambio hacia una arena política heterogénea que debe responder a formas de otredad no anticipadas que aparecen en su interior" (Russon, *Infinite Phenomenology* 227).

40 En ese sentido, el proceso de reconciliación que culmina en esta figura de la experiencia no tiene por qué derivar ni en una problemática religiosa ni en una propedéutica de la ciencia política. Tal es la alternativa a la que, según Duque, se enfrenta Hegel. Según este autor, la vía religiosa sería el camino tomado por la *Fenomenología* (el Sí de la reconciliación encarnado en Dios), mientras que la vía política (el Sí de la reconciliación realizado por el monarca) representaría el curso asumido por la *Enzyklöpedie* (Duque 214-215). Para nosotros, en cambio, esta reconciliación señala un acontecimiento esencialmente ontológico: la experiencia de una manifestación más profunda del espíritu. Esta experiencia con el ser verdadero ganará luego determinaciones más precisas con la religión y adquirirá su forma última con el saber absoluto.

espíritu (esto es, lo universal o la verdad compartida) a lo largo de la historia. Bajo la figura externa de costumbres, normas e instituciones sociales, la experiencia de los distintos pueblos ha sabido materializar un espíritu o racionalidad superior, en torno a la cual han organizado su vida en comunidad. Sin embargo, esa materialización del espíritu en realidades externas y objetivas se ha pagado al precio del extrañamiento y la alienación de los individuos, que en ninguna época de la historia ni bajo ninguna de las formas probadas de colectividad han logrado identificarse plenamente con las instancias universales que se han propuesto como referencias comunes de sentido. Vista así, desde el punto de vista conceptual del filósofo, la compleja historia de Occidente que describe Hegel en ese capítulo tiene el significado de poner de manifiesto formas solo extrañadas del espíritu. Pues bien, es este extrañamiento del espíritu en sí mismo el que comienza a superarse con la experiencia de la certeza moral, es decir, con la reconciliación de los individuos alrededor de una verdad absoluta. Nos encontramos, pues, en un instante decisivo de la obra; un instante que, desde el punto de vista histórico, acontece en las sociedades posilustradas y posrománticas contemporáneas de Hegel, pero no hay que olvidar que esta situación histórica solo escenifica un acontecimiento en el plano del espíritu: el momento en que este sale de su extrañamiento y se reconcilia consigo mismo. Resulta entonces evidente que esa reconciliación no se da porque finalmente alguna comunidad haya ideado un arreglo institucional o normativo que todos sus miembros aceptaran sin fricciones como instancia absoluta de autoridad; un arreglo de este tipo solo representaría una nueva exterioridad del espíritu y por ello un nuevo potencial de extrañamiento que no cerraría las fracturas y escisiones entre la singularidad y la universalidad. La reconciliación del espíritu consigo mismo solo puede surgir, por ello, desde un momento interior y no desde una objetividad externa. Este momento no es otro que ese saber que la certeza moral (la que actúa y la que juzga) ha ganado en su experiencia: el saber por el que intuye su esencia última y su igualdad con todas las demás. Solo el saber de todas las conciencias acerca de esa esencia universal que las equipara permite acceder a una verdad de referencia y abrir, entonces, el horizonte de sentido compartido que Hegel llama *espíritu*. El espíritu

absoluto se hace efectivo solo en la cúspide en la que la conciencia se sabe atravesada por los momentos —opuestos y a la vez convergentes— de la universalidad y la singularidad, y reconoce que todas las otras conciencias están determinadas por la misma estructura[41].

Desde el punto de vista conceptual, es decir, desde la perspectiva del filósofo (el *para nosotros* de la *Fenomenología*), la experiencia de la certeza moral (confesión, perdón, reconciliación) significa, pues, el paso del espíritu objetivo al espíritu absoluto; es decir, el tránsito que va desde colectividades que se anudan solo alrededor de instituciones y normas objetivas, externas y por eso tremendamente lábiles, a unas que gravitarán en torno a un saber esencial sobre verdades absolutas y definitivas. Es claro que para Hegel solo estas últimas constituyen genuinas comunidades espirituales, pero así mismo es claro que para él, hasta ahora en la historia de Occidente, no se ha realizado plenamente una comunidad tal. Por lo demás, hasta el momento solo se ha vislumbrado la forma de esta comunidad ideal, pero no se ha dicho nada sobre su contenido. Para ello tendremos que aclarar qué son estas "verdades absolutas", qué significa el saber sobre estas y el tipo de praxis social y de experiencias concretas que pueden organizarse desde ellas. A esto nos dedicaremos en los próximos capítulos. De lo que se trata en ellos, en último término, es de aclarar la naturaleza del llamado *espíritu absoluto* y la estructura y el contenido de la comunidad que lo hace vigente y real. Pero antes de llegar allí conviene revisar con cuidado el sentido de la experiencia hecha por la certeza moral, esto es, el significado del saber allí obtenido por la conciencia y de la reconciliación lograda.

3. El nuevo objeto: la comunidad en busca de orientación

Ingresamos en el tercer momento constitutivo de toda experiencia, es decir, el momento en el que, desde el dolor de la experiencia hecha, desde la desilusión y el desengaño sobre la verdad antes sostenida, se

---

41 "El espíritu absoluto entra en el ser allí solamente en la cúspide en la que su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio consigo mismo" (FE 391, ¶40).

pasa a una nueva verdad y a una nueva forma de conciencia. Lo que tenemos que rastrear, entonces, es el sentido de estas transformaciones tanto del lado de la conciencia, que ha dejado de ser certeza moral, como del lado de su objeto o verdad, que ya no consiste en una comunidad construida en torno a la convicción del individuo, sino que se constituye bajo otra forma de organización de la vida social. Para acceder a esta temática volvamos, pues, sobre esa reconciliación que, como veíamos, es esencial al resultado del movimiento de la experiencia descrito. Decíamos que con esta reconciliación Hegel no se refiere a un fenómeno solo intersubjetivo o a alguna forma de armonía social, sino al acontecimiento ontológico del retorno del espíritu a sí mismo desde su extrañeza. En esta puntualización se ponen de relieve los dos niveles de exposición que se presentan en la *Fenomenología*: el de la experiencia que realiza efectivamente la conciencia y el filosófico, donde se traduce este movimiento en términos del concepto; es decir, el nivel de la experiencia y el de la ciencia de la experiencia de la conciencia. Sabemos que no se trata de dos niveles separados, ni de otra forma de la oposición entre lo empírico y lo trascendental. No obstante, pese a la imbricación y entrelazamiento en que se mantienen estos dos planos, a veces conviene afirmar la distinción a riesgo de caer en malentendidos.

Un ejemplo clásico de esos malentendidos puede ilustrarse con un célebre pasaje hacia el final de la sección de la “Certeza moral”. Allí, en el contexto de la experiencia del perdón con que se rompe el corazón duro, Hegel afirma: “Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el acto [*die Tat*] no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en ella, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que desaparece como inmediato” (FE 390, ¶38, trad. modificada). En este pasaje, la imagen de un espíritu que borra sus heridas sin dejar marcas ni cicatrices no pocas veces ha sido interpretada como señal inequívoca de que la filosofía de Hegel apunta en definitiva a la instauración de una racionalidad absoluta (en el sentido de absolutista), bajo cuyo imperio se haría realidad la utopía de una armonía social imperecedera. La alusión a la singularidad que desaparece junto con sus intenciones particulares, abarcada por esta razón o espíritu cuasi cósmico, no haría sino reforzar las pretensiones totalizantes de esta

filosofía. Hegel pasa, entonces, por el último gran metafísico y su pensamiento queda signado bajo la forma de un sistema omniabarcante con el que se cree explicar y dominar todos los ámbitos de la realidad desde una racionalidad universal y unitaria, insensible para la singularidad, la diferencia o la contingencia. Un sistema tal es rechazado entonces como expresión del idealismo especulativo más abstracto, admirable por su coherencia lógica sí, pero ajeno al mundo real, utópico y a la vez tiránico y opresivo. Un tipo de lectura así no alcanza a ver de qué manera el punto de vista de la experiencia mantiene su independencia relativa y sigue siendo decisivo aun en medio de las reflexiones más especulativas de la *Fenomenología*. Entonces, los planteamientos realizados a nivel del concepto filosófico se traspasan sin más al plano de la experiencia real, absorbiendo esta última en la unidad de una razón absoluta en lugar de preguntarse por su especificidad[42].

En el pasaje en cuestión, por ejemplo, es claro que Hegel habla desde el punto de vista del filósofo que conceptualiza la experiencia, no desde la perspectiva de la conciencia que la realiza en el mundo social. Cuando se dice, entonces, que en la reconciliación de la certeza moral el espíritu restablece su unidad sin que queden cicatrices, esto no implica para nada que dicha experiencia se traduzca en la realidad en el advenimiento de un mundo social armónico donde no habrían ya más conflictos ni rupturas; cuando se afirma allí que la singularidad desaparece, no se quiere decir con ello que en la nueva realidad que surja de esta experiencia los individuos actuarán movidos exclusivamente por principios universales, sin hacer valer ya para nada sus motivos e intenciones particulares. Todo lo que afirma Hegel aquí es que, gracias a la experiencia de la certeza moral, el filósofo

42 Una interpretación distinta de este pasaje, aunque igual de errónea, se basa en leerlo solo desde la perspectiva de una experiencia moral y en señalar, entonces, que las "heridas que se curan sin dejar cicatriz" no son las "heridas materiales" que se hayan infligido en una víctima (en su cuerpo o en sus posesiones), sino las faltas morales, p. e., incumplir con determinadas obligaciones normativas. Son este tipo de heridas las que sí se podrían borrar con el perdón (cf. Stekeler-Weithofer 719). Esta lectura toma en cuenta la experiencia, pero no la experiencia en sentido hegeliano, sino una experiencia moral sin conexión con el espíritu, es decir, desvinculada del plano ontológico-conceptual en el que la sitúa Hegel.

(no el individuo corriente sumido en el mundo activo) ha logrado develar una estructura conceptual determinante de la realidad; una que permite explicar el sentido de la acción humana desde un marco racional que integra de manera especulativa (esto es, que unifica en su diferencia) tanto el momento universal como el momento singular, que son por igual esenciales a toda acción. Por eso, la acción "no es ya lo imperecedero [*Unvergängliche*]" que fractura el sentido, esto es, no es ya lo que perdura y se afianza como resultado de una motivación solo particular y egoísta, y que entonces se resistiría a ser aprehendida racional y conceptualmente desde un horizonte compartido de significaciones; y por ello, el lado singular de la acción desaparece, pero "como inmediato", es decir, no se anula sino que se media con lo universal con lo que converge. De esta manera, todo lo que el pasaje afirma es que ya no hay por qué temer que una acción, a causa de su contingencia impredecible, resulte tan inaprehensible para la razón y tan ajena al horizonte de sentido que nos es común que genere aquí heridas y fisuras irreparables, pues filosóficamente se ha mostrado que el tejido racional del espíritu está configurado de forma tal que puede acoger esta contingencia y superar su aparente irracionalidad al mostrarla como mediada necesariamente por el sentido y el momento universal.

Por lo demás, Hegel afirma todo esto *para nosotros*, sus lectores que estamos siendo formados filosóficamente; no se trata de algo que proclame la certeza moral como tal. Esta última ahora sabe por experiencia que los momentos de lo universal y lo singular se entretejen y se cruzan de forma inevitable como motivos de su acción, y reconoce que esto le ocurre a toda otra conciencia individual, por lo que en este sentido no hay jerarquías en el espacio social. Sin embargo, este saber y este reconocimiento se aplican y se hacen efectivos para ella solo en el plano de la praxis real, sin necesidad de traducirse al lenguaje del concepto, propio más bien del filósofo. En otras palabras, la conciencia que hace y sufre la experiencia no tiene por qué tener la "ciencia de la experiencia"; exigirle esto sería tanto como pretender que un individuo experimentado, es decir, formado y curtido por su propia experiencia vital, solo se reconozca como tal al ser capaz de traducir en conceptos y argumentos dialécticos toda su experiencia

acumulada; o, al revés, pensar que alguien que domine las complejidades del concepto hegeliano está eximido ya por ello de pasar por la experiencia. Hegel no comete ninguno de estos exabruptos. No se pueden, pues, confundir los dos planos, aun reconociendo que no se trata de dimensiones separadas sino vinculadas intrínsecamente y que se condicionan entre sí. En esa medida, aunque desde el punto de vista del concepto el espíritu se cure sin dejar cicatrices —esto es, aunque el filósofo disponga de un esquema racional con el que pueda dar sentido a lo que acaece y "devolverlo al espíritu"—, en el mundo real de la experiencia se seguirán produciendo una y otra vez fracturas y escisiones, actos y hechos aparentemente sin sentido e irracionales; y aunque desde la altura del filósofo el lado de lo singular "desaparece como inmediato en el concepto", en la praxis humana concreta los individuos seguirán actuando impulsados por deseos egoístas y fines particulares. Por todo esto la imagen de un espíritu sin grietas ni rasgaduras con la que se ilustra aquí el resultado conceptual de esta experiencia no significa en la práctica la realización en el mundo humano de una comunidad perfectamente armónica, del sueño de una paz perpetua donde todos los individuos se reconozcan y se perdonan mutuamente, y donde reine una reconciliación plena[43].

Después de estas consideraciones, lo que queda aún por indagar es entonces cuál es el significado para la praxis y el mundo humano de esta experiencia de la certeza moral, dado que no se trata de la realización de una comunidad signada por la armonía universal entre sus miembros o por una paz perpetua cimentada sobre un conocimiento del tejido conceptual que estructura el ser de lo real. Como hemos visto, la reconciliación del espíritu no implica una experiencia de fusión fraternal

43 Por eso, De Boer tiene razón cuando señala que el supuesto optimismo hegeliano en torno a la realización de la razón en la historia concierne sobre todo a lo ocurrido en el pasado, en donde es posible verificar ya la realización del concepto y no con respecto a la época presente frente a la cual Hegel se mostraría mucho más cauto. Habría que distinguir, entonces, entre el punto de vista de la ciencia especulativa, que en el mundo moderno ya ha logrado aprehender su principio esencial, y la actualización de ese principio en el reino de la externalidad temporal que resulta aún incierta (De Boer, "Hegel's Account of the Present" 61).

de todos alrededor de una verdad ni el final de los conflictos sociales. A nivel filosófico, dicha reconciliación es pensada solo como la puesta en evidencia del marco conceptual desde el cual se han de aprehender en toda su complejidad las acciones humanas y la conflictiva vida social; este marco, sin embargo, no nos dice nada sobre la manera en que los individuos arrojados en el mundo de la vida viven efectivamente esta reconciliación. La pregunta ahora no es pues por el significado conceptual o filosófico de la experiencia, sino por la experiencia misma que aquí ha resultado, por la visión de mundo que adquiere la conciencia que la sufrió y por las nuevas relaciones y actitudes con que se para ahora frente a la realidad, frente a los otros y frente a sí misma. ¿Cómo vive la conciencia que ha hecho esta experiencia? ¿Qué tipo de vida individual y qué forma de vida colectiva despuntan ahora para ella? La conciencia sumida en este movimiento puede no saber del progreso en el orden del concepto que el filósofo ha perseguido al contemplar su experiencia, pero en cambio se confronta con la expresión mundana real de esa nueva configuración conceptual, la hace objeto de su vivencia y construye con ella una nueva forma de vida. ¿Cuál? Para responder esto habría que comenzar por recordar la estructura general del movimiento de la experiencia que describimos en el capítulo anterior. Según esta, toda experiencia genuina trae como resultado el surgimiento de una nueva figura de la conciencia que representa una "superación" de la anterior. En otros términos, la nueva figura que surge no brota por azar o por capricho, sino como la forma de conciencia que responde a las carencias y contradicciones que se hicieron evidentes en la conciencia pasada, y por ello, esta nueva conciencia representa "la verdad de la anterior".

Aplicando, entonces, estas consideraciones a nuestro contexto, tenemos que decir que con la experiencia del perdón y la reconciliación ha surgido una nueva forma de conciencia que vale como la verdad de la certeza moral. Esto significa que la certeza moral ha realizado su ideal, pero de forma tal que, al hacerlo, ha dejado de ser la certeza moral, es decir, ha abandonado su configuración y adoptado otra. En ese sentido, Hegel dice en la introducción de la *Fenomenología* que con la experiencia se cambia el objeto y el sujeto, cambia la verdad declarada sobre la realidad y el mundo, y a la vez, la comprensión que tiene la conciencia sobre sí misma y su lugar en esa realidad (FE 58). En efecto, la certeza moral

pretendía que la verdad intuida desde su convicción fuera reconocida por los otros, generando, entonces, igualdad y equilibrio en el espacio social; aspiraba, pues, a proyectar hacia el mundo exterior la armonía entre lo universal y lo singular que ella creía lograda en su interior, a irradiar su propia verdad fuera de sí para organizar el mundo humano en torno a ella. Ahora bien, por la experiencia de la confesión y del perdón, y por la reconciliación que de estas surge, se logra efectivamente el equilibrio y la armonía tanto en el interior de cada conciencia como en el campo total de la realidad social. Cada conciencia se comprende a sí misma al modo de un equilibrio dialéctico entre los momentos de lo universal y lo singular, y al reconocer a todas las demás como determinadas por una estructura idéntica, subsana los quiebres y rupturas que afectaban el ámbito de lo social. Por ello, luego de estas experiencias ya no hay conciencias buenas y malas, sinceras e hipócritas, o contemplativas y activas, entre otras, sino simples individuos que tratan de articular su intuición de una verdad universal desde su situación fáctica preñada de prejuicios y en medio de una realidad atravesada inevitablemente por contingencias. Pero entonces, lo que ha resultado no es exactamente lo que perseguía la certeza moral. Ella quería la igualdad de todos en la comunidad, pero una organizada alrededor de su propia visión absoluta de lo universal y no esta igualdad alcanzada de individuos que se equiparan más bien en el hecho de estar sujetos a la contingencia; ella se intuía como portadora de la verdad y quería ser reconocida como tal, pero resultó reconociendo que eso universal le resulta más bien difuso y borroso, y que solo en esta forma finita, perdida y desorientada en las circunstancias del ser y de la existencia fáctica puede ser reconocida por los otros. El ideal de la igualdad interna y externa se ha alcanzado, pero solo por lo bajo: no es la igualdad de los que saben lo universal con certeza absoluta, sino la igualdad de los que se saben finitos y que solo mantienen con lo universal un tenue lazo que no alcanza a materializarse en principios que orienten la vida. La conciencia, entonces, ha abandonado la configuración de la certeza moral y el ideal de una comunidad de certezas morales se ha realizado, pero modificando de manera sustancial el sentido de esta colectividad.

Precisamente por tratarse de esta igualdad por lo bajo y de un universal debilitado es que esta comunidad de la reconciliación que

ha resultado no puede representar una sociedad de la concordia y la fraternidad. Carente de una visión precisa sobre lo universal, no hay aquí la posibilidad de erigir una comunidad en torno al brillo de una idea trascendente. En una sociedad tal, el perdón y la confesión mutua no significan que toda ofensa o desavenencia se nivelen de inmediato ante la presencia irrefutable de una verdad común, sino más bien el reconocimiento mutuo de la finitud esencial que a todos nos constituye. Pero entonces, ¿cuál es el sentido de esta comunidad lograda alrededor de esa igualdad depotenciada? ¿Cómo puede organizarse la vida social para individuos que solo tienen en común el hecho de aceptar las contingencias y azares que los determinan? ¿Cómo puede articularse una comunidad cuyo lugar de lo universal no tiene contenido preciso y solo se anuncia al modo de una intuición nebulosa, de una conexión solo presentida con un horizonte de sentido superior? Una comunidad así solo puede tener justamente por meta y propósito el esfuerzo común por precisar, en medio de lo accidentado del ser y de lo arbitrario de la existencia, el rostro verdadero de lo universal. Ese esclarecimiento de lo que nos junta en medio de la contingencia adoptará en el lenguaje de la *Fenomenología* el nombre de "religión". Al final de la sección que nos ha ocupado —que es también el final del recorrido del espíritu por la historia—, Hegel afirma: "El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto, es el *ser allí* del *yo* extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su completa enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber" (FE 392, ¶40). En el próximo capítulo trataremos de ilustrar la manera en que la conciencia, perdida en su contingencia, encuentra en la figura de Dios la esencia universal en torno a la cual se congrega como comunidad, la instancia afirmativa en medio de la finitud, el "sí" que nos reconcilia. Una conciencia así es la conciencia religiosa[44].

44 Por ello, Díaz reconoce acertadamente en esta etapa final de la conciencia moral la oposición absoluta de "lo universal y lo singular: debo obrar como universal, pero solo puedo hacerlo como singular", y encuentra en esta "formulación especulativa" el principio del "*simul iustus et peccator* luterano" ("La estructura de la *Fenomenología del espíritu*" 18).

CAPÍTULO 3
Las huellas de lo divino o la religión como experiencia

El capítulo sobre la "Religión" en la *Fenomenología del espíritu* resulta tan autónomo y unitario que casi podría extraerse y tomarse en sí mismo como un texto independiente. En efecto, la delimitación clara del objeto de la exposición (el fenómeno religioso) y el abordaje eminentemente histórico que hace Hegel de este, en un recorrido casi cronológico por sus distintas manifestaciones, configuran en su conjunto una sección tan homogénea y cerrada sobre sí que el lector puede considerarla con facilidad por fuera del contexto general de la obra, es decir, por fuera del camino de la experiencia o de la manifestación progresiva del espíritu que en ella se describe (cf. Fulda, "Hegels 'Wissenschaft"). Como nuestro análisis, sin embargo, se proyecta precisamente desde esta última perspectiva, tendremos que resaltar aquí los lazos de continuidad y pertenencia de esta sección con el movimiento dialéctico, experiencial y conceptual que para nosotros determina a toda la *Fenomenología*. La religión, desde este punto de vista, representa una genuina configuración de la experiencia, esto es, una estación más en la trayectoria de la formación de la conciencia que, por lo tanto, deriva de manera necesaria de una etapa anterior y prepara a su vez el tránsito a una siguiente. Así, a pesar de su carácter más bien autónomo, no se trata en esta sección ni de un tratado

independiente ni de una suerte de anexo al camino ya concluido de la experiencia, sino de una configuración concreta de esta y un eslabón ineludible en su proceso de realización.

Varias particularidades destacan cuando se considera la "Religión" desde esta perspectiva. Si se atiende a la secuencia lineal de las formas de experiencia (la serie de numerales romanos del I al VIII), la religión deriva de la *certeza moral* y debe conducir al llamado *saber absoluto*. Si se atiende, por otra parte, a los momentos generales de la manifestación del espíritu que articulan ese camino, es decir, los que en el índice se marcan con los literales A, B, C.AA… hasta C.DD (y que por lo demás son visibles solo desde la perspectiva del filósofo, o sea, *para nosotros*), la religión aparece como un momento en sí mismo. En otras palabras, la religión resulta ser una forma concreta de experiencia y, a la vez, un momento del todo del espíritu, una de las formas en las que este se presenta en su plenitud. Tendremos que volver luego sobre esta doble cara, fenoménica y ontológica, por llamarla de algún modo, de la religión. Por lo pronto, esta observación nos sirve para formular una primera determinación de ella. Considerándola como momento pleno del espíritu, la religión se presenta como el espíritu que se *sabe* a sí mismo; es decir, como el espíritu que es su propia autoconciencia (FE 396, ¶6)[1]. Este *saber* del espíritu sobre sí mismo contrasta claramente con el momento anterior, es decir, el que llega a su realización en la experiencia de la *certeza moral* y que representa tan solo al espíritu *cierto* de sí [*der seine selbst gewisse Geist*]. Desde esta óptica, preguntarnos por la peculiaridad de la religión implica preguntarnos por la diferencia entre esta *certeza* de sí del espíritu (C.BB), escenificada ya en la *certeza moral*, y ese *saber* sobre sí del mismo que será lo determinante de la religión (C.CC). Si queremos, sin embargo, dimensionar

1 Al igual que en el capítulo anterior, las referencias a la *Fenomenología* que se realizan en este señalan la página de la edición del Fondo de Cultura Económica en la traducción de W. Roces, advirtiendo convenientemente los casos en que esta haya sido modificada. Al lado de la página indicamos también el número del párrafo. Los párrafos que se analizan en este capítulo corresponden a la introducción y a las partes A y B del capítulo sobre la religión. Estos son 76 en total, y el ¶1 corresponde al comienzo del capítulo VII (p. 395) y el ¶76 al párrafo que antecede a la sección C en la página 433.

en su justa medida la diferencia entre estos dos momentos, vale la pena dar un paso atrás para atisbar con más amplitud el horizonte del espíritu que se ha ido desplegando hasta este punto.

Nos interesa, pues, examinar brevemente la serie de momentos del espíritu que se ha venido exponiendo y que, como ya se dijo, corresponde al índice literal de la obra desde la sección A ("Conciencia") hasta la sección C.DD ("Saber absoluto"). A riesgo de repetir algunos de los planteamientos expuestos en el capítulo 1, creemos conveniente volver sobre ellos con el fin de iluminar este paso a la "Religión" que no es solo el tránsito a una nueva figura de la conciencia sino también a un nuevo momento del espíritu. Hablando en propiedad, la serie de estos momentos no representa una secuencia temporal ni posee el vínculo de continuidad que se da entre las configuraciones singulares de la experiencia. Más bien, cada uno de estos momentos representa una manera de manifestación del espíritu en su totalidad, una forma particular de su *parousía* que no cancela ni supera a las otras, pues cada una presenta a su manera al espíritu en su plenitud. Así, los momentos A y B ("Conciencia" y "Autoconciencia") señalan manifestaciones del espíritu bajo la impronta de la escisión y oposición interna: en A, como escisión entre la conciencia y un mundo objetivo subsistente en-sí, en B como escisión entre la autoconciencia y un mundo objetivo dependiente de ella. El apartado C curiosamente no lleva ningún título en particular, pero agrupa los diferentes momentos en que el espíritu se presenta desde la óptica de la unidad o de la reconciliación consigo mismo: en la sección "Razón" (C.AA) el espíritu todo aparece al modo de un tejido racional abstracto que entreteje y aúna a la conciencia con la realidad; en "Espíritu" (C.BB) ese manto de racionalidad se muestra concretamente a través de las prácticas e instituciones efectivas con las que las comunidades históricas han buscado expresar su pertenencia a un todo de sentido; y en "Religión" (el momento C.CC que ahora nos interesa) el espíritu aparece bajo la forma de una autoconciencia absoluta que tenemos que precisar en lo que viene. Del *saber absoluto* (C.DD) nos ocuparemos en el próximo capítulo. Por lo pronto, hay que insistir sobre el hecho de que estos momentos coexisten de alguna manera en la vida del espíritu, de que cada uno de ellos proyecta desde un punto de vista particular una

visión total sobre el horizonte pleno del espíritu, aunque también es cierto que algunas de estas proyecciones resultan para Hegel más acertadas que otras, por aprehender mejor la vitalidad interna a este horizonte. E insistir además en que todos estos momentos dialécticos del espíritu se intuyen únicamente desde la perspectiva del filósofo y no desde la experiencia concreta, es decir que ellos son parte de la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, pero no son visibles desde la situación mundana del experienciar humano.

Ahora se trata pues de examinar la diferencia entre los momentos *razón*, *espíritu* y *religión*. Hegel ha dicho que la *razón* se hace *espíritu* "en tanto eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma" (FE 259). En esta afirmación se marca la diferencia entre estos dos momentos. La simple *razón* da cuenta del espíritu encarnado en una conciencia individual a la que mueve la certeza de que su mundo objetivo está hilado con los mismos filamentos racionales que trenzan su propio sí mismo. Este individuo encamina entonces su actuar en el mundo hacia el propósito de hacer efectivamente real ese tejido de racionalidad que lo aúna con la realidad. Esta meta, sin embargo, no se cumple, en tanto la conciencia individual se absolutiza al tomarse a sí misma por el centro del que emana este entramado de sentido que debe permear toda la extensión del ser. La actualización efectiva de ese sentido solo abstracto, del que la *razón* apenas tiene certeza, se mostrará luego cuando el espíritu encarne en individuos reales y no en conciencias subjetivas que se autoproclaman amas de la razón. Solo en tanto conciencia que reconoce su vinculación con el mundo, solo en tanto "individuos que son mundo" (FE 261) —esto es, como miembro de una familia, persona de derechos o ciudadano— el espíritu logra concretar en lo real esas referencias y nodos de significación racional que hasta entonces permanecían vacíos. Esa realización concreta de la razón universal tiene lugar en el momento del espíritu que Hegel (y hay que tener cuidado de no confundirse) llama también *espíritu* y en el que se exponen las distintas configuraciones de normas, costumbres e instituciones con las cuales las comunidades históricas han buscado dar expresión a lo que cada una considera su esencia: una verdad inherente alrededor de la cual ganan unidad, sentido e inteligibilidad.

De nuevo hay que hacer valer aquí la diferencia entre el punto de vista de la experiencia y el que es propio del filósofo. Las comunidades históricas cuya experiencia se analiza en el capítulo del *espíritu* (capítulo VI) hacen real con sus instituciones y prácticas la racionalidad universal que antes se mostraba solo como una estructura abstracta, pero el significado de esta realización y concreción, es decir, el desarrollo dialéctico del espíritu que tiene lugar con ello, solo es aprehendido desde la perspectiva del filósofo. En otras palabras, dichas comunidades viven y se organizan en torno a arreglos de sentido, pero ellas no advierten que tales arreglos son manifestaciones de una racionalidad universal cuyo despliegue solo es visible para el filósofo. Ahora bien, ese espíritu que es *para nosotros* (espíritu hecho *espíritu*), que busca hacer real esa unidad y llegar así a ser "consciente de sí como de su mundo" y "del mundo como de sí mismo", al final, pese a todos sus esfuerzos, solo alcanzará una "certeza de sí mismo", sin llegar a un genuino "saber sobre sí mismo", es decir, sin alcanzar su plena autoconciencia. Esa diferencia entre el espíritu cierto de sí y el que se sabe a sí es, como ya vimos, la que existe entre el momento del *espíritu* y el de la *religión*. En resumen, la *razón* se hace *espíritu* cuando la unidad de la conciencia con la realidad deja de ser una mera certeza individual y se realiza verdaderamente a través de la sustancia objetiva del pueblo y la comunidad histórica. Pero entonces, esta conciencia del pueblo, esta conciencia del individuo-mundo, representa a la vez tan solo una nueva certeza que aún no "sabe" propiamente de su unidad última con el todo. La conciencia de una comunidad que ya no solo tiene certeza de sí, sino que sabe de sí, solo se desarrollará en la *religión*. El momento de la *razón* es el de la conciencia solo individual que tiene una certeza abstracta de la unidad con la realidad; el del *espíritu* es el de la conciencia de la comunidad que vive en la certeza de la unidad con su mundo pero que no logra realizarla; el de la *religión* será el de la comunidad que se sabe una con el todo.

Tenemos que cernir ahora con más precisión este último punto. Para ello conviene realizar una apreciación del significado global del momento del *espíritu* (C.BB) y de su articulación en el devenir de las experiencias de los pueblos y comunidades históricas reales. La superposición de estos dos órdenes, es decir, de la secuencia cronológica de

estas experiencias (el capítulo VI) con el despliegue interno del momento del *espíritu* (C.BB) en sus distintas fases (el espíritu verdadero, el espíritu extrañado de sí y el espíritu cierto de sí) resulta de por sí muy significativa, pues pone en evidencia la penetración de la razón universal en el tejido mismo de la historia de los hombres. Considerado desde el momento de la *razón* (C.AA), o sea desde el espíritu que encarna en la razón individual o la razón concebida solo como una facultad del sujeto, al filósofo no le era posible advertir esta manifestación de la razón en la historia. En efecto, las experiencias allí analizadas provienen de figuras de la conciencia heroicas (revolucionarios o virtuosos) que desde su individualidad buscan animar un significado y una verdad presuntamente latentes en la realidad, pero que fracasan de manera estruendosa frente al curso de un mundo que parece impermeable a toda inteligibilidad y sentido. En otras palabras, como la conciencia que hace experiencia en el momento de la *razón* solo va de fracaso en fracaso, tratando de animar en el mundo un proyecto de sentido que nunca se realiza, el filósofo que contempla la totalidad de esta experiencia no puede aprehender allí la realización del espíritu y mucho menos su devenir en la historia. Esto cambia de modo radical cuando se pasa al momento del *espíritu*, pues al considerar las cosas desde el punto de vista del individuo-mundo, es decir, desde la perspectiva de las comunidades concretas, el filósofo puede advertir el horizonte de sentido que las circunscribe y la racionalidad inherente a su curso histórico, que antes parecía mero acontecer caótico. Sin embargo, esa racionalidad propia del devenir de la cultura, que se hace evidente en el hilo continuo que anuda la experiencia espiritual de ciertas comunidades paradigmáticas de la historia de Occidente, para el filósofo solo representa la de un espíritu *cierto* de sí mismo, no la de uno que se *sabe* a sí mismo.

¿Qué quiere decirnos Hegel con esto? En el orden de la experiencia, tal como se expuso en el capítulo pasado, la larga historia de la formación espiritual de Occidente llega a su culmen en el presente de Hegel, encarnada en esa comunidad que surge del fracaso de la certeza moral, es decir, de la comunidad reconciliada en el perdón y reunida en torno a una verdad compartida de la que sin embargo solo se tiene una intuición imprecisa. El filósofo puede entonces en

el momento del *espíritu* poner de manifiesto la razón universal que determina el curso concreto de la historia, pero en último término de ese examen solo se llega a la certeza de la unidad del sí mismo con su comunidad alrededor de una esencia común; cuál sea el contenido verdadero de esa esencia y cómo extraer de allí principios guías para la praxis es algo que permanece oscuro para esta mirada retrospectiva.

Al final de la sección del "Espíritu", el filósofo que ha observado el trasegar del espíritu por la historia puede entonces asegurar que en ella tienen lugar la reconciliación de sus oposiciones y el cierre de sus heridas, pero esto solo se aprehende al modo de una vinculación formal entre lo universal y lo singular, por lo que en últimas a esa reconciliación le hacen falta verdades concretas y referencias realmente orientadoras de sentido que le den consistencia. En esa medida, lo que en el orden de la experiencia mostramos antes como el resultado de la certeza moral, esto es, una comunidad reconciliada pero solo en torno a una verdad borrosa que se difumina y dispersa con las contingencias ineludibles, una comunidad que solo confusamente sabe de su esencia verdadera, representa en el plano del espíritu el momento de la *certeza* de sí al que aún le falta su *saber* sobre sí, es decir, su verdadera autoconciencia.

Ese saber del espíritu sobre sí es el que se gana en el momento de la *religión*. Evidentemente la certeza sobre sí es también una forma de saber propia del espíritu, un momento independiente, pero se trata solo de un saber inmediato, de una "evidencia puntual sin contenido teórico desarrollado" (cf. Siep 21). La tarea que queda y que se cumplirá en el momento de la *religión* es, entonces, desarrollar ese contenido solo puntual. Si al final de la certeza moral se hace la experiencia de que el saber inmediato del deber se esfuma en el instante de su realización, desfigurado en las contingencias del mundo y envarado en la falta de reconocimiento de los otros, lo que está en juego ahora es aprehender ese saber en su contenido concreto y realizarlo de manera efectiva en la mediación con la realidad y con los otros. Ese saber es el saber de la comunidad sobre su esencia verdadera y por eso su genuina autoconciencia. La *certeza moral* es el espíritu que solo tiene certeza de una verdad que no puede traducir en decisiones y orientaciones concretas; la *religión* aparece en cambio como poseedora de

una verdad reconocida por todos y que se actualiza mediante obras e instituciones reales. En esa medida, todas las configuraciones de la experiencia religiosa que se analizan en el capítulo VII representan formas de la autoconciencia del espíritu, maneras en que este se hace real en medio de una comunidad de creyentes que sabe de sí a través de las verdades esenciales sabidas por todos. O, dicho de otra forma, lo que tiene lugar en cada una de estas configuraciones es que allí se constituye una comunidad espiritual en un sentido absoluto, es decir, no una simple colectividad organizada y estructurada alrededor de algunos valores y certezas meramente intuidos y por ello relativos, sino una comunidad que sabe de su esencia verdadera y que espera con ello quedar al abrigo del cambio fortuito de los pareceres y de la variabilidad de las circunstancias. De manera aún provisional, podemos entonces afirmar que parte de lo que Hegel quiere mostrarnos en este capítulo, donde las experiencias religiosas se sitúan en una estación más rica del camino de la experiencia y el momento de la *religión* aparece determinado por un saber que ya no es simple certeza, es que, sin una verdad religiosa —y aquí se toma este término en un sentido largo que tendremos que explicar—, los principios morales, costumbres e instituciones políticas que modelan internamente las sociedades humanas descansarían tan solo en las certezas particulares y quedarían presos por ello de la contingencia y la arbitrariedad[2].

2 Con esto se toca aquí la cuestión de la relación entre religión y política, o más específicamente, entre religión y Estado, que será recurrente en el pensamiento de Hegel. Nuestra hipótesis de que la religión debe de alguna manera "completar" la comunidad solo moral o política encuentra apoyo en el análisis de Tunick, quien recuerda que un texto como la *Filosofía del derecho* Hegel hace de la religión el fundamento de la vida ética. Tunick lo explica así: "El punto [de Hegel] no parece simplemente ser el punto pragmático de Rousseau de que un pueblo piadoso es más propenso a obedecer la ley y a cumplir con sus deberes. Para Hegel, nuestro compromiso con el Estado nos dota de la más grande complacencia, satisfacción y libertad; al ser parte de un Estado, nuestras vidas tienen sentido como parte de algo que trasciende nuestra existencia particular. Realizar y experimentar esta complacencia y satisfacción requiere un movimiento que la religión puede facilitar" (20). Hegel dice que una existencia secular se ocupa sobre todo de sus propios intereses particulares y por ello es "relativa e injustificada", y que solo se justifica cuando su "alma

Todos estos planteamientos se ofrecen aquí solo de manera introductoria y por ello aparecen aún faltos de desarrollo. Por lo pronto, queríamos identificar con ellos la diferencia esencial entre los momentos del *espíritu* y la *religión* como horizontes de la manifestación del espíritu en su plenitud. Esta reside en un saber propio de la *religión*, que permite superar la inmediatez lábil de las puras certezas y con el que las comunidades humanas alcanzan un nivel de autoconciencia que no lograrían a través de ninguna institución concreta del mundo objetivo (el derecho, la moral, las organizaciones políticas…). Con esto hemos ganado una determinación provisional de la noción hegeliana de *religión*, en la que queda señalado además su carácter de experiencia. En efecto, como ya se ha insinuado, ese saber de la religión no representa un mero cuerpo de dogmas, sino que solo se alcanza efectivamente en la experiencia de los individuos y los pueblos como superación de saberes más incompletos (las meras certezas), y a su vez, como necesitado de superación (en el saber absoluto de la filosofía). Pero ¿qué tipo de saber es este? ¿Bajo qué formas concretas se desarrolla y manifiesta? ¿Cuál su especificidad frente a ese otro saber que la modernidad ilustrada consagró como la vía privilegiada de acceso al conocimiento de la verdad, esto es, el saber propio de las ciencias positivas? ¿Qué tipo de vínculos mantiene con esa otra forma de saber que se encarna en la actividad artística? ¿Cuál su relación con el saber de la filosofía? Al responder estas cuestiones estaremos también en camino de mitigar la inquietud que sobrecoge a muchos lectores de la *Fenomenología*, de cara a una sección de la obra donde Hegel reivindica la experiencia religiosa y un saber propio de la religión en el medio de una Modernidad ilustrada y secularizada. En efecto, es legítimo preguntarse con base en qué criterios Hegel sitúa las formas de experiencia religiosa y la autoconciencia del espíritu que se ganan en la religión como instancias "superiores", en algún sentido, a aquellos saberes y prácticas defendidos por las sociedades modernas y proyectados desde sus ideales de autonomía y autodeterminación. Frente a ellos ¿no representa el paso hacia la religión

---

universal" está justificada, lo que requiere una conciencia de esa existencia como "determinación y existencia de la esencia de dios" (*ibíd.*).

más bien un retroceso hacia la heteronomía y la superstición? Para abordar estos cuestionamientos, nos parece imprescindible retomar el hilo conductor de toda nuestra investigación y, abandonando las consideraciones hechas más bien desde el punto de vista del filósofo, preguntarnos por el paso concreto que efectúa la conciencia en la experiencia que va de la *certeza moral* a la *religión*; es decir, por el movimiento dialéctico que tiene lugar entre estas configuraciones. Este tránsito es el que buscaremos aclarar enseguida.

1. De la comunidad desorientada a la comunidad religiosa

Al ingresar al capítulo de la "Religión", la línea de la experiencia, cuya dialéctica describe Hegel en la introducción de la *Fenomenología*, resulta ya muy difícil de reconocer. Algunas de las consideraciones antes esbozadas permiten explicar esta circunstancia: la forma de tratado independiente que adopta esta sección o la dificultad para un lector ilustrado de figurarse como un "avance" lo que parece más bien un retroceso de la Modernidad hacia la alienación del individuo y la sociedad por una potencia externa y heterónoma. Pero además de estos factores, hay que reconocer que el propio Hegel hace muy pocos esfuerzos por anudar sus consideraciones sobre la religión con el hilo de la formación y la experiencia de la conciencia. A pesar de todas esas dificultades, aquí queremos insistir en la plausibilidad de este enfoque interpretativo y en lo provechoso de sus resultados para la comprensión de la obra. Siguiendo pues el principio hermenéutico por el cual se presupone la coherencia interna del texto, buscaremos hacer visible el registro de la experiencia en los planteamientos sobre la religión, a pesar de los obstáculos que la propia exposición de Hegel nos impone. Esto significa que en lo que viene nuestro análisis no procederá al modo de una exégesis escrupulosa del texto de Hegel, sino más bien proyectando en él la estructura dialéctica de la experiencia que al principio de la obra fue anunciada como su hilo conductor. Nos exponemos con ello a forzar el sentido del texto mucho más allá de su literalidad, pero esperamos lograr con este proceder una interpretación no solo fiel al espíritu de Hegel, sino ante todo renovadora de su mensaje.

Si asumimos, entonces, que la *religión* es en efecto una configuración de la experiencia, debe poder exhibirse allí tanto una figura de la conciencia como su objeto correspondiente, es decir, la verdad declarada por ella. Como sabemos, este objeto no surge de forma intempestiva, sino que se elabora a partir de la reflexión de la conciencia sobre la experiencia vivida, de un modo tal que ella misma también se modifica al modificar su objeto. Debemos, pues, volver a los resultados de dicha experiencia, es decir, al resultado de la certeza moral, y examinar de qué manera la conciencia hace surgir desde allí su nuevo objeto para devenir entonces conciencia religiosa. Un análisis de este tipo lo iniciamos ya al final del capítulo anterior. Veíamos entonces que, al final de su experiencia, la certeza moral abdicaba de su propósito inicial de organizar una comunidad de iguales, asentada alrededor de la verdad de su propia convicción, y tenía que contentarse con una colectividad de individuos que se saben iguales solo en virtud del común reconocimiento de su finitud; esto es, de la contingencia que necesariamente distorsiona la realización de lo que cada uno considera la esencia universal. Un resultado así parece sin duda desesperanzador[3]. La conciencia, sin embargo, es capaz de reconstruir un mundo desde esta decepción. Este paso, como vimos, lo presenta Hegel al modo de una "inversión de la conciencia misma". En esta inversión la conciencia vuelve sobre sí para revisar por qué en la experiencia su objeto no coincide con su saber del mismo (FE 58) y para elaborar luego, desde esta consideración, su nuevo objeto. Concentrémonos en el caso que nos ocupa.

---

3 Haciendo eco de esta desesperanza, Robert Brandom ve en la confesión mutua de las certezas morales el reconocimiento de que ellas solo actúan como seres meramente naturales, sometidos a sus impulsos, el dominio de la "contingencia total" y, en consecuencia, el "*ne plus ultra* de la alienación" (*A Spirit of Trust*, 196 ss.). Curiosamente, según esta lectura, el perdón que sigue a la confesión superaría por completo esta alienación y representaría ya la realización plena del absoluto. En ese sentido, para Brandom, la *Fenomenología* concluye, en esencia, en la experiencia de la certeza moral, con lo que el capítulo de la religión perdería toda importancia en este desarrollo. En dirección opuesta, nuestra interpretación pretende restituir para la religión un lugar central en el camino de la experiencia.

El objeto de la certeza moral no era otro que su convicción individual, que ella pretendía elevar a esencia universal. Su experiencia la ha llevado sin embargo a advertir que lo que ella "sabe" en realidad en esta convicción no es la verdad universal sin más, sino un mero esbozo confuso de esta, que se presenta entretejido con accidentes y contingencias de todo tipo. Si la historia acabara aquí, habríamos desembocado, en efecto, en la desesperanza sin salida de una comunidad nihilista, incapaz de discernir y de realizar en la praxis ninguna verdad universal. Pero Hegel aún no es el Nietzsche que años más tarde advertirá entre sus contemporáneos el espíritu decadente del nihilismo. Al contrario, él considera que la conciencia es capaz de superar esta decepción proyectando una nueva verdad justamente desde el derrumbe de su objeto anterior. De manera genérica, Hegel dice que este nuevo objeto no es otro que el "saber del primero" (FE 59). Aplicando este *dictum* en la configuración que examinamos, resulta entonces que la conciencia ya no tomará por objeto la *convicción* inmediata acerca de lo universal (que era el objeto primero de la certeza moral), sino *el saber acerca de esta convicción* que ha resultado de la experiencia; es decir, el saber que esta convicción en realidad no aprehende ninguna esencia absoluta, sino que apenas la intuye vagamente, en medio de incontables circunstancias aleatorias y fortuitas que la tergiversan o la nublan. Que este saber adopte ahora la forma de un nuevo objeto de la experiencia quiere decir que no se trata del saber meramente negativo acerca de la nulidad de todo proyecto humano, ni la clarividencia sobre el sinsentido que gobierna todo lo que existe, ni la lucidez del que comprende la banalidad del ser. Este saber —es decir, el saber que sabe del entretejimiento inevitable entre lo universal y lo singular, entre la necesidad y la contingencia—, este saber , por el contrario, representa una verdad: la nueva verdad que debe fundamentar una nueva configuración de la experiencia, es decir, otra forma de vida. De lo que se trata ahora es de dar a este saber, alcanzado en la experiencia anterior, la forma de un nuevo objeto. Para ello, la conciencia tendrá que evaluar toda su experiencia vivida y discernir aquello que de su verdad anterior queda en pie de aquello que, al no poder ser realizado, constituye los aspectos deficitarios que la nueva verdad debe poder colmar. En lo que viene, trataremos de hacer explícitos los resultados de esta evaluación.

La configuración de la certeza moral se articula en los elementos de la convicción, la acción y el reconocimiento: la convicción representa el acceso inmediato a la verdad, la acción no es sino el lado efectivo de este saber de la convicción y el reconocimiento de los otros la manera en que se asegura su realidad concreta y se garantiza su efectividad en el *médium* de la praxis humana. Evidentemente, de estos tres elementos solo los dos últimos subsisten luego de la experiencia de la certeza moral. En efecto, la conciencia que ha alcanzado este estadio de su formación ya no podrá insistir más en que su pura convicción inmediata sobre la esencia universal sea garantía suficiente de su verdad y necesidad. Por el contrario, la idea de que esta verdad solo es tal al realizarse en la acción humana (o sea, que no subsiste como un deber trascendente a la espera de su actualización), así como la idea de que ella solo tiene efectividad al ser reconocida por los otros miembros de la comunidad, ya no serán puestas en duda en lo que sigue. En ese sentido, la experiencia de la certeza moral ha significado la refutación del individualismo absoluto (presente, por ejemplo, en el Romanticismo) y a la vez el reconocimiento de la primacía de las verdades realizadas por la razón práctica sobre las verdades solo contempladas por la razón teórica, así como del aspecto eminentemente social que es inherente a las primeras. Que estos dos últimos aspectos subsistan no significa, sin embargo, que se mantengan tal y como la certeza moral los había concebido. Para esta última, de hecho, la acción no es sino el lado efectivo de la convicción, el acto que emana de manera necesaria del individuo absolutamente cierto de sí, pero, por lo mismo, se trataba de una acción ante todo individual. El actuar de la certeza moral resultaba así tan inmediato como la convicción misma; en efecto, no se trataba de un actuar mediado por razones, motivos o deliberaciones sesudas, sino del simple e instantáneo obrar de un individuo convencido de encarnar la esencia universal. Por su parte, el aspecto social del reconocimiento quedaba superpuesto, como un segundo acto, a este accionar espontáneo de la certeza moral, pero por eso resultaba excluido de él. El reconocimiento esperado de los otros quedaba así desarticulado del propio actuar de la convicción, si bien ella concretaba su saber en la praxis social solo en virtud de este reconocimiento. Pues bien, es justo este aspecto solo individual

de la acción y este carácter solo secundario del reconocimiento social los que van a desaparecer luego de la experiencia de la certeza moral. La conciencia formada en ella no renegará, como ya se dijo, de la naturaleza "actuante" y del carácter social de su verdad, pero estos aspectos adoptarán ahora formas que son más genuinas, en tanto impelen una realización más elevada del espíritu que la que propiciaba el individualismo de la certeza moral. Expliquemos esto con más detenimiento.

Nuestro propósito, recordemos, es mostrar cómo se constituye la configuración de la experiencia que Hegel llama *religión* —esto es, cuál es la forma de esta conciencia y cuál es su objeto— a partir del resultado de la experiencia precedente. Decimos que en esta nueva figura se incluyen los momentos de la acción y del reconocimiento, si bien ahora transfigurados en formas más espirituales. ¿Cómo ha sido esto posible? La experiencia de la certeza moral no produjo el reconocimiento esperado, esto es, la aceptación por parte de los otros miembros de la comunidad de la verdad de la convicción del individuo, del saber de lo universal que se encarna en cada uno de sus actos. Pero este fracaso se compensa, pues en su lugar se ha producido un reconocimiento de una hondura ontológica mucho más profunda, a saber, esa forma de reconocimiento (que Hegel modela en las experiencias de la confesión, el perdón y la reconciliación) por la cual los miembros de una colectividad se perciben entre sí como vinculados con un sentido y una verdad esenciales a todos; pero a la vez, como determinados siempre por la contingencia y por ello como incapaces de realizar en la praxis social y en la existencia histórica esa esencia compartida. En otros términos, la conciencia que ha pasado por esta experiencia ya no espera que la verdad de su convicción sea reconocida por los otros, pero, en cambio, reconoce a todos los miembros de su colectividad como signados por la misma aspiración al infinito y la misma finitud que la obstaculiza. La conciencia que se reconcilia ya no anhela el reconocimiento que le confieren los demás, sino que se reconoce en ellos, como los otros en ella; ya no se cree en posesión de una verdad intuida en la inmediatez de la convicción, sino que sabe que es en unidad e interacción con los otros que debe buscar esta verdad y realizar este sentido que le ha sido esquivo como singular

absoluto. En esa medida, el elemento del reconocimiento que introdujo la certeza moral no desaparece, sino que, por el contrario, gana relevancia espiritual: en efecto, ya no se trata de que la aprobación del otro sea necesaria para ratificar una verdad a la que se ha llegado en solitario, sino de que el concurso de los otros es indispensable para elucidar y clarificar esa esencia que compartimos. A través de este reconocimiento superior, se confirma entonces el aspecto social de la verdad. Pero este no reside en la confirmación posterior de una verdad ganada primero en la convicción individual, sino, de manera más fundamental, en el hecho de que solo en tanto que somos sujetos sociales, conciencias vinculadas al entramado histórico de la comunidad del que participan también los otros, puede despuntar la esencia común que fundamenta el horizonte compartido de la praxis humana[4]. Así, lo que tiene lugar en esta estación de su formación es la experiencia vital de la conciencia de lo que significa auténticamente vivir en comunidad. Por lo pronto, se trata de una comunidad de iguales, pues las jerarquías que aún subsistían para la certeza moral y que estratificaban el espacio social con las distinciones entre los buenos y los malos, los sinceros y los hipócritas, y la asimetría que se genera entre la propia verdad de la convicción y la simple aceptación de los otros, han desaparecido. En la comunidad que ahora despunta no hay lugares absolutos de autoridad ni centros privilegiados que reclamen de los otros un reconocimiento sumiso.

El surgimiento de esta auténtica comunidad de iguales se anuncia en la frase final del momento del "Espíritu", que antes mencionamos

4 Somos conscientes de las dificultades que un planteamiento formulado de manera tan abstracta acarrea. Podría pensarse que lo que Hegel propone aquí es buscar en la tradición e historia de la comunidad aquella verdad esencial que le es constitutiva. Pero también cabría interpretar la propuesta hegeliana como un llamado a determinar entre todos los miembros de la comunidad, deliberativamente, los principios esenciales de esta. Del primer lado, Hegel se aproxima al comunitarismo y a la hermenéutica contemporánea; del segundo, a las filosofías discursivas del consenso *à la* Habermas. En realidad, creo que su propuesta pasa por detrás de estas alternativas, pues Hegel disuelve la dicotomía individuo/comunidad en el movimiento del concepto que vincula dinámicamente lo universal, lo particular y lo singular.

solo de paso. Conviene ahora descomponerla en sus dos ideas centrales. La frase afirma primero: "El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su *existencia* contrapuesta es el existir [*das Dasein*] del *yo* extendido hasta la dualidad [*des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs*]" (FE 392, ¶40). Tomada en su contexto inmediato, esta afirmación parece solo recoger el resultado de la experiencia de la certeza moral e indica entonces que lo que en esta configuración se presentó como la lucha entre dos yos contrapuestos (la certeza moral actuante y la que juzga) termina superándose en la palabra del perdón, que da paso a la reconciliación. En virtud de esta última, el yo individual abandona su esfera íntima para extenderse hasta el lugar del otro. La "dualidad" que entra así en la existencia no es más que la comunidad de iguales que describimos antes.

Todo esto es indiscutible, pero nos quedaríamos cortos si no le damos a esta frase una significación más amplia. En efecto, ella se sitúa no solo al final de la configuración de la certeza moral, sino también al final del extenso capítulo VI, es decir, como momento conclusivo de la exposición del despliegue dialéctico de la razón universal a lo largo de la historia de la cultura occidental. Tomada entonces como punto culminante de este desarrollo, la reconciliación aludida ya no representa tan solo la superación de las figuras en pugna de la certeza moral, sino ante todo la superación de todas las oposiciones y contraposiciones que Hegel ha puesto en evidencia como constitutivas de las distintas comunidades humanas en la historia de Occidente: la oposición trágica de las individualidades éticas en la Grecia antigua, la división típica entre los estamentos del mundo medieval cristiano, el enfrentamiento entre partidarios de la intelección y partidarios de la fe al comienzo del mundo moderno, o la fragmentación del espacio social entre buenos y malos que realiza la conciencia moral posrevolucionaria. No en vano, en este capítulo VI el análisis de Hegel muestra cómo todas las comunidades examinadas —y que son ejemplares por hacer visibles las articulaciones y los giros dialécticos del despliegue del espíritu en la historia— han fracasado en su intento por asegurar para una forma de vida determinada un fundamento estable y duradero; uno que garantice la identidad de sus miembros alrededor de una esencia compartida, pero, a la vez, la libertad de cada

uno sus individuos[5]. En el punto culminante de este desarrollo, es decir, en el presente histórico del propio Hegel, esa larga experiencia de desgarramientos, fragmentaciones y extrañamientos parece arribar a su fin. En esa medida, la "dualidad extendida de los yoes", esto es, la comunidad cuya posibilidad se abre con el sí de la reconciliación al final de la certeza moral, representa no una comunidad más dentro de las innumerables formas de organización social que la humanidad ha ensayado en su historia, sino la forma de la comunidad definitiva y absoluta, pues solo en ella se cancelan las fracturas y escisiones que segmentan el espacio social y se puede realizar la igualdad entre sus miembros libres y autoconscientes[6].

¿Pero qué significa en realidad que una comunidad sea *absoluta*? El término tiene tan mala reputación que su sola mención suele suscitar un gesto de desaprobación. Y sin embargo, Hegel emplea la expresión varias veces en este pasaje decisivo de la experiencia, de una manera tan central que se puede colegir de sus planteamientos que para él su propia época es la era del espíritu absoluto. Sobre esto absoluto que despunta aquí ya hemos dicho algo en el capítulo anterior; ahora solo nos limitaremos a repetir las observaciones allí hechas desde el punto de vista de la comunidad de iguales a la que hemos arribado tanto por el camino de la experiencia como en el curso de la historia. En ese orden de ideas, lo absoluto de esa comunidad no

5 Dentro de las comunidades examinadas por Hegel, solo en el Estado de derecho del Imperio romano y en la Francia revolucionaria se alcanzó una cierta homogeneidad en el seno del mundo social, al suprimirse la diversidad de las potencias éticas o la de las clases y los estamentos sociales. Se alcanzó, entonces, una sociedad de iguales, aunados alrededor de una verdad: la verdad del derecho, como en Roma, o la de la voluntad general, como en Francia. Pero esta igualdad o fue solo abstracta o se alcanzó al precio de suprimir la individualidad y su libertad. Y en todo caso, se trató en ambos casos de una homogeneidad solo transitoria que muy pronto derivó en nuevos desequilibrios y asimetrías (el señor del mundo en Roma o las diversas facciones en la Francia revolucionaria).

6 Por ello Hegel señala al comienzo del mismo párrafo final del capítulo VI que lo que ha entrado en la existencia con esta experiencia, en la "cúspide" de todo este desarrollo es el "espíritu absoluto"; es decir, no una forma de organización social más con sus valores, normas e instituciones solo relativas, sino una comunidad absoluta.

significa que en ella se haya alcanzado un saber sustantivo sobre la esencia definitiva y universal de todo lo real. Al contrario, hemos visto justamente que lo que todos los miembros de la sociedad reconocen es la imposibilidad de hacer efectivo un saber universal de este tipo. Pero entonces lo único que se sabe de manera incondicionada, el único saber absoluto obtenido hasta este punto es justo este: que no podemos elucidar de manera clara y definitiva una verdad de contenido absoluto, en virtud de que estamos expuestos de manera ineludible a la contingencia, a nuestra condición de seres finitos que tienden a la infinitud o, lo que es igual, de seres infinitos caídos en lo finito. Saber esto, sin embargo, no es poca cosa, y este conocimiento absoluto de la finita infinitud del ser humano, que parece dejarnos tan solo una sabiduría depotenciada y pálida, resulta en realidad de una efectividad tremenda en la praxis histórica. En efecto, los pueblos y las culturas que hayan llegado hasta esta verdad por el camino de su formación no van a ensayar de nuevo formas de organización e instituciones sociales que desvirtúen este saber y atenten contra la igualdad reconocida al reintroducir en el espacio de la comunidad nuevas fracturas o asimetrías. La conciencia que ha pasado por la experiencia de la reconciliación ya no podrá entonces volver atrás, hacia comunidades segmentadas y escindidas por las fracturas que generan las masas éticas, los estamentos sociales basados en el prestigio o la riqueza, o la declaración de superioridad moral por parte de ciertos individuos. De ahí el significado espiritual superior que Hegel le atribuye a su presente y que no reside, como a veces se cree, en su altísima valoración del Estado prusiano como el país al que había emigrado el espíritu. Es más que probable que para Hegel ninguna comunidad u organización política de su época lograra encarnar la comunidad de iguales o la comunidad absoluta que ha arrojado la experiencia. La superioridad de su propio momento histórico reside únicamente en el hecho de que solo en ese presente, luego del extenso rodeo que el espíritu ha hecho por la historia, los seres humanos se encuentran en condiciones de hacer efectiva de manera autoconsciente una comunidad de este tipo. No sobra señalar, por lo demás, que incluso la realización concreta de esta comunidad absoluta no significa el cierre y la culminación de la historia. Con la figura de esta

comunidad posible, Hegel solo indica el resultado al que tendría que llegar la experiencia histórica de los pueblos, pero la existencia real de las colectividades no sigue necesariamente esta trayectoria, y lo más corriente es, en efecto, que los grupos humanos se aferren a sus ideales ya fallidos o que insistan en modelarse con arreglos y estructuras sociales que ya han mostrado su ineficacia. Es parte esencial de la experiencia que lo adquirido se olvide y que se recaiga entonces en configuraciones de la realidad que ya se pensaban superadas.

Por otra parte, que esta comunidad se constituya con la reconciliación de sus miembros no implica que en ella se cumpla el sueño utópico de una armonía social perenne, sin fricciones ni tensiones de ningún tipo. La comunidad absoluta existe más bien en movilidad y ebullición permanentes, en una alternación constante de lo particular a lo universal, y en la proyección incesante de sentidos en el marco de los asuntos humanos[7]. En la cúspide que ella representa, dice Hegel, se adquiere el "puro saber de sí mismo", esto es, el saber del entramado de necesidad y contingencia, de infinitud y finitud, en que se desenvuelve la existencia humana; es en este sentido que este saber no es sino el "saber de la oposición y el cambio con el sí mismo" (FE 391, ¶40). Se trata de un saber que "intuye" en la singularidad del otro una esencia universal o que ve cómo su propia singularidad se recoge en la "intuición" universal del otro[8]. En esa medida, no se trata tampoco, en el otro extremo, de un saber desesperanzado que, al reconocer la contingencia de todo, conduzca a la comunidad a la inacción y a la renuncia, sino, al revés, de un saber que impele a los individuos a la búsqueda conjunta —en medio de lo arbitrario y par-

7 Esa movilidad es la que se muestra en el capítulo VII, donde se expone el proceso de constitución y desarrollo de la comunidad religiosa, que no se detiene en su estadio más elevado (el cristianismo universal), sino que, llegada a ese punto, se autotrasciende en la comunidad del saber absoluto. En el capítulo final de nuestro texto mostraremos que esta última tampoco reposa en un estado armónico definitivo, sino que es apertura y reconstitución permanentes.

8 "La palabra de la reconciliación es el espíritu *existente* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma – un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*" (FE 391, ¶39).

ticular de los contextos de acción— de ese sentido y verdad universal tan solo intuidos, pero que a ratos brillan y se dejan entrever en la bruma de lo imprevisible de las cuestiones humanas y de su ser en el mundo. Por eso es que esa comunidad no sucumbe al nihilismo, sino que más bien se reviste con una fuerza nueva que la sostiene y la empuja, y que congrega a todos los miembros en torno a una esencia aún por conocer, pero que se ha manifestado de manera inminente en muchas circunstancias. Una comunidad de este tipo, reunida alrededor de algo que a todos les resulta incuestionable, puede perfectamente denominarse una "comunidad religiosa", tanto en el sentido básico de *religada* (del latín *religare*), atada a algo, como en el sentido de *religiosus*, cuidadosa o escrupulosa de aquello que le importa. Manteniéndose en este campo semántico, Hegel se refiere a aquella esencia universal que se busca y en torno a la cual los individuos se congregan con el nombre de "Dios".

Con esto podemos volver al fragmento final del capítulo del espíritu que antes dejamos incompleto. El texto en su totalidad dice: "El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su *existencia* contrapuesta es el existir [*das Dasein*] del *yo* extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber" (FE 392, ¶40). Como se ve, el dios que se manifiesta en este momento de la experiencia no representa un poder superior, un agente todopoderoso o una divinidad trascendente; por ello, no se corresponde con ninguno de los dioses de las religiones tradicionales. El dios que aquí aparece es solo el sí de la reconciliación, el lado afirmativo de una experiencia que podría parecer decepcionante mientras se la considere solo como la aceptación de nuestra finitud insuperable. Este lado afirmativo representa, pues, la tendencia humana hacia lo infinito, que no se amilana por el poder de la contingencia ni se desalienta ante las limitaciones inexorables de una existencia finita en su búsqueda de una esencia universal y necesaria. Unos años más tarde Nietzsche anunciará que también este dios ha muerto y que entonces el ascenso del nihilismo en la cultura occidental es indetenible. Hegel está aún lejos de este punto: se encuentra demasiado cerca del optimismo del

proyecto de la Modernidad como para sucumbir a este pesimismo[9]. No cabe duda de que para él también el dios de las grandes religiones, el dios dogmático que es fundamento del conocimiento y de la moral, también ha muerto, en tanto instancia abstracta incapaz de fundamentar y articular significativamente el espacio social. Pero el dios que es solo la expresión del anhelo humano por escapar de un puro acontecer sinsentido, el dios que en últimas no es sino esa potencia de lo negativo[10], que empuja al ser humano más allá de los límites de toda posición fija hacia horizontes de sentido más amplios, ese dios no puede desaparecer. Con la muerte del dios hecho dogma, del dios positivizado, no se claudica ante la nada y el vacío, sino que más bien este anhelo se reanima y la potencia de lo negativo solo se hace más palpable. Por supuesto, Hegel es consciente de que entre estas dos versiones de dios (el dios de las religiones y el dios de esta comunidad absoluta) no hay más que un paso, y que el legítimo impulso humano hacia la infinitud puede trastocarse en la institución de una nueva ficción y en una nueva enajenación. Pero esta alienación es parte también del proceso de la experiencia y como tal, hay que asumirla. Lo que cuenta pues es no detenerse en ella absolutizando los dogmas, sino integrarlos en el proceso negativo de la experiencia de la conciencia. Es esto, en parte, precisamente lo que quiere hacer Hegel en el capítulo VII, donde realiza una historia de la religión que no solo sigue el eje cronológico de las diversas religiones, sino que también se desplaza a lo largo de las guías dialécticas de la experiencia, que, a su vez, se corresponden con los ejes referenciales del concepto en su dinamismo negativo.

---

9 Para un estudio del período filosófico y cultural que media entre Hegel y Nietzsche, véase el ya clásico estudio de Löwith (2008), que ve en este intervalo una “quiebra revolucionaria del pensamiento”.

10 La idea de lo negativo como potencia activa o fuerza originaria de sentido, que no sería simplemente parte de un proceso dialéctico (y que por lo tanto no presupone una positividad previa), sino más bien una “pura potencia generativa previa a toda escisión sujeto/objeto” (Hass 7-9), está en la base de ciertas lecturas contemporáneas de Hegel (Agamben, Malabou, Nancy, Kristeva o Žižek) que tratan de reelaborar sus planteamientos desde una filosofía posmetafísica de la diferencia. Para un panorama sobre esta línea de interpretación, véase Hass (113-152).

***

Con estas consideraciones se ha puesto ya en evidencia el tránsito de la experiencia que lleva de la figura de la certeza moral a la religión. Resulta claro, entonces, que la sección de la religión no representa un tratado independiente situado al margen del camino de la experiencia[11], sino una genuina configuración de esta. Y como toda configuración, ella está constituida por una forma particular de conciencia y por su objeto o verdad, que no brotan de manera espontánea, sino que se estructuran y modelan desde el derrumbe de la figura anterior. La forma de conciencia alcanzada no es otra que la de la comunidad religiosa que ha emergido del fracaso del proyecto de la certeza moral, y su nuevo objeto, o la nueva verdad que ella declara, recibe ahora el nombre de "Dios". Hemos avanzado así un buen trecho en la tarea de caracterizar la nueva figura de la religión, o, en términos de Hegel, en la elaboración del nuevo objeto. Para continuar con esta labor vamos a apelar ahora a ese segundo elemento que, según decíamos, resiste la experiencia de la certeza moral y se mantiene, si bien de manera transfigurada, en la nueva constelación. Se trata del aspecto de la

11 Como ya vimos, esta es la tesis de Brandom (2014), pero también de autores como D. Moyar, para quien la cima de la experiencia se alcanza ya con la experiencia de la certeza moral, de modo que la religión y el saber absoluto no representarían aportes significativos en este sentido (Moyar 217 ss.). Según este autor, la comunidad que emerge de esta experiencia sería ya la comunidad de la reconciliación definitiva, cuyo despliegue objetivo en instituciones concretas lo presentaría luego Hegel en la *Sittlichkeit* de la *Filosofía del derecho*. El problema con estas lecturas no es solo que no saben qué hacer con las secciones finales de la *Fenomenología*, sino, sobre todo, que ignoran que la comunidad absoluta que resulta al final del espíritu todavía no ha concluido su formación y enfrentará aún nuevas oposiciones que tendrá que superar, como veremos enseguida. Esto último, sin embargo, solo sale a la luz desde análisis como el nuestro, que toman la dialéctica de la experiencia como eje de lectura de toda la obra. La propuesta de Moyar de hacer continuar la comunidad absoluta en las instituciones de la *Sittlichkeit* tiene la ventaja de mostrar la comunidad tanto por su lado experiencial como en su desarrollo objetivo interno. Algo fundamental se pierde, sin embargo, al detener la experiencia antes de concluir su formación, o lo que es equivalente, al detener el desarrollo del espíritu en su fase de simple espíritu objetivo.

acción, es decir, del carácter performativo del saber de la conciencia, que ya se introducía mucho antes, pero que solo con la comunidad religiosa ganará en poder efectivo. Para explicar este elemento, conviene introducir algunas distinciones básicas.

La primera es la que diferencia entre los juicios teóricos y los juicios prácticos. Los primeros son enunciados o proposiciones que hablan de estados de cosas o de hechos de la realidad; los segundos, por el contrario, son enunciados que hablan de lo que debe ser y que por ello fungen como principios orientadores de la acción. Mientras los primeros describen simplemente constelaciones objetivas, los segundos tienen un carácter normativo, pues efectúan valoraciones sobre las cosas y empujan a seguir determinados cursos de acción. Se trata así de juicios prácticos en el sentido en que ellos modelan y regulan la praxis humana. Por supuesto, esta distinción se puede reconducir a la diferencia entre la razón práctica y la razón teórica, pero ahora no vamos a entrar en este espinoso terreno con todas las implicaciones epistemológicas y ontológicas que conlleva. Traemos esto a colación porque es posible reinterpretar la trayectoria que sigue la conciencia en su experiencia desde esta perspectiva. En efecto, las configuraciones iniciales, digamos que las que van desde la *certeza sensible* hasta la *razón observante*, corresponden a estadios de una conciencia eminentemente teórica, es decir, una que pretende aprehender y enunciar una verdad que toma de la realidad misma; las figuras siguientes (desde *la realización de la autoconciencia racional* hasta la *certeza moral*) encarnan más bien formas de conciencia que operan con juicios prácticos, es decir, conciencias cuya verdad no es un simple retrato de lo que es, sino una prescripción sobre lo que la realidad debería ser: un juicio normativo que pretende orientar la praxis humana hacia la realización de un modelo ideal de sociedad que se estima verdadero. Esto es más evidente en el análisis de las comunidades históricas del capítulo VI, pues es claro que cada una de estas colectividades se configura como un intento por realizar —a través de ciertas prácticas, normas y arreglos institucionales— un ideal de la vida en común. La verdad que proclaman estas comunidades no es pues una verdad de facto, sino un enunciado que guía la acción hacia la constitución de un orden social que debe dar cumplimiento a su esencia más genuina. Por lo demás, la forma dialéctica que enlaza

todas las estaciones de la conciencia pone de manifiesto que, para Hegel, las verdades prácticas de las últimas figuras superan —esto es, rebasan e integran— las configuraciones solo teóricas. Y esto no solo porque todo juicio práctico o normativo integre y presuponga ya juicios descriptivos acerca de cómo son las cosas[12], sino sobre todo porque la experiencia de constitución del espacio social de la praxis humana solo ha sido posible luego de advertir la ausencia de sustancialidad de la llamada "realidad objetiva" y, con ello, el fracaso de una conciencia solo teórica. De esta forma, la conciencia que proyecta y vertebra el espacio social de la acción humana también articula dentro de esa proyección a la llamada realidad objetiva. Para Hegel no hay pues un mundo natural que exista previa y separadamente del mundo social o espiritual; ocurre más bien que lo que se considera realidad natural y mundo objetivo en sí solo adquiere significación al ser incluido dentro del espacio de realización del espíritu. No existe pues una verdad teórica que sirva de fundamento a las verdades prácticas; al revés, es la razón práctica la que moldea también el sentido de la realidad "objetiva" que será recogido luego por la razón teórica[13]. No podemos aquí extendernos en esta problemática que, en último término, con-

---

12 En un juicio sobre lo injusto de una acción pueden ya existir presuposiciones sobre, p. e., la causalidad de los eventos físicos. D. Moyar (218) se vale de esta mayor amplitud del juicio práctico para defender la culminación de la experiencia en la certeza moral. Para este autor, en efecto, la verdad de la convicción que defiende esta figura tiene la forma de un juicio práctico que, por ser emitido en el contexto del mutuo reconocimiento, recoge en él todos los juicios anteriores de la experiencia, dándole así compleción. Moyar no advierte que al juicio práctico aún le puede faltar poder performativo, como mostraremos enseguida, y que en consecuencia la experiencia no puede culminar en lo que él llama "la realización práctica total del método de Hegel" (*ibíd.* 217) que tendría lugar en el individuo absoluto de la certeza moral.

13 Se suele pensar, por ejemplo, que el mecanicismo del mundo natural proporciona a Hobbes la perspectiva desde la cual este comprende la esencia real del mundo humano y proyecta luego un orden político en consonancia con ella. Hegel señalaría que ese mecanicismo es solo una concepción de la conciencia humana, que no responde a una estructura en sí de las cosas, sino que es solo una manera en que la autoconciencia esboza un sentido de las cosas para-sí.

cierne al engranaje que hace Hegel entre naturaleza y espíritu, y que es fundamental para su sistema. Retornemos por ello al cauce central de nuestra argumentación.

La distinción entre juicios teóricos y prácticos debe completarse ahora con la introducción de lo que podemos llamar "juicios performativos". Estos no se tratan de enunciados meramente descriptivos de estados de cosas ni de proposiciones normativas, sino de juicios que realizan cosas, que modifican estados de hechos e introducen en la realidad nuevas constelaciones de sentidos[14]. Una promesa, una declaración de amor o de guerra, y una maldición son ejemplos de este tipo de enunciados. Al no corresponderse con ninguna constelación objetiva, no se puede decir que estos juicios sean verdaderos ni que sean falsos. En cambio, ellos pueden ser exitosos o fallidos, dependiendo de si se realiza o no la acción que se proponen[15]. Dejemos de lado la relación entre juicios teóricos y performativos. Para nuestra problemática lo que interesa es destacar que un juicio práctico no tiene por qué ser necesariamente performativo. Es decir, la simple enunciación de un deber ser, de una norma o de un valor, en un contexto de acción dado, no tiene por qué modificar en efecto la situación vigente en este contexto. En otras palabras, los juicios normativos ofrecen orientaciones para la acción, pero no necesariamente tienen que desencadenar la acción misma. Pues bien, nuestra primera hipótesis es que el paso en la experiencia que va de la conciencia moral —por ejemplo, la conciencia kantiana del deber— a la certeza moral puede determinarse como el paso que franquea la distancia entre un juicio solo normativo y un juicio normativo performativo. En efecto, el punto en el que fracasa la conciencia moral reside precisamente en su incapacidad de hacer efectivo en la realidad el deber universal que ella dice saber. Como se recordará, esta conciencia se envara en la paradoja de disponer, por una

14 La denominación de *juicio performativo* la tomo, por supuesto, de la célebre clasificación de los actos de habla de John Austin (1971), que utilizo aquí en otro contexto como simple herramienta de análisis.

15 Lo que tiene que ver con el cumplimiento de ciertas condiciones del contexto de enunciación del juicio. Una declaración de guerra, p. e., puede ser un juicio performativo fallido —o sea, que no logra el efecto esperado en el mundo— si quien la profiere es un soldado raso en medio de una juerga.

parte, de la norma universal que debe guiar su conducta gracias a su entendimiento, pero, por la otra, de no estar nunca segura de si ha dado cabal cumplimiento a este deber, toda vez que en los motivos de sus actos pueden haber intervenido sus inclinaciones naturales. El resultado es que la conciencia moral se vuelve inactiva [*tatlose*], paralizada como queda en un perenne e inútil escrutinio del deber (FE 371, ¶4). Pues bien, frente a esta indecisión e inacción de la conciencia del deber, la certeza moral se presenta como la convicción interna que de inmediato (es decir, sin la mediación de motivos y razones), y rompiendo con el perpetuo examen de los deberes, simplemente actúa. Por tanto, dice Hegel, ella es "el actuar moral que solo ahora [*erst*] es actuar" (*ibíd.*). Si el deber como verdad de la moralidad se queda en el mero juicio normativo que no produce efectos, la convicción como la verdad de la certeza moral resulta ser un juicio normativo claramente performativo, porque la certeza moral solo manifiesta su verdad en su actuar en el mundo. La moralidad concibe y enuncia la norma universal, pero es incapaz de actuar; la certeza moral junta en un mismo instante ambos momentos: no concibe el deber y luego actúa, sino que es puro actuar que, a su paso por el mundo, va transformando las cosas y realizando así lo universal.

Ahora bien, esto último no es sino la verdad apenas declarada de la certeza moral, es decir, lo que ella espera que tenga lugar en el mundo. Pero, como sabemos, su experiencia le va a enseñar dolorosamente que estas expectativas no se cumplen. Y he aquí entonces nuestra segunda hipótesis, a saber, que el paso que tiene lugar en la experiencia de la certeza moral a la religión puede describirse como el paso que franquea la distancia que hay entre un juicio performativo fallido y uno exitoso. La certeza moral, en efecto, es la conciencia que actúa, pero su acción, al no ser reconocida por los otros, no modifica ni transforma el mundo. Ella pretende ser el juicio performativo que se manifiesta de inmediato como acto, pero resulta que no cumple con las condiciones de enunciación que lo harían exitoso. Para Hegel, se trata sobre todo de la condición de credibilidad o sinceridad del hablante[16]. A falta de esta, el juicio de la certeza moral puede, en efecto,

16 Según la teoría de los actos de habla, la sinceridad o credibilidad del hablante no es de por sí una de las condiciones del contexto de enunciación que

transformarse en obra, pero esta obra no es acogida por la comunidad y se disuelve sin alterar el orden de las cosas. Es entonces en este entramado que se constituye la religión como aquella configuración de la conciencia que realiza en su acción lo que el individuo absoluto no consiguió, a saber, manifestar en lo concreto la esencia universal y la consecuente superación de la alienación humana. Nuestra tesis es, pues, que la certeza moral quiere darle performatividad al juicio solo práctico de la conciencia moral, pero que solo la religión hace exitosa esa performatividad. Ahora bien, para comprender cómo es posible esto último, lo fundamental es tener siempre presente que la figura de la conciencia propia de la religión es la comunidad, el yo extendido a la dualidad, y no el simple individuo de la convicción. En ese sentido, la acción que ahora sí devela e instaura en la urdimbre real del mundo la verdad común es la acción compartida, la acción de todos, y no el mero actuar de una conciencia individual. Con la nueva configuración, quedan definitivamente atrás, superadas para una genuina formación, las figuras del sujeto heroico o virtuoso, del individuo de profundo discernimiento del deber o del genio moral, que estiman que con sus fuerzas y capacidades singulares son capaces de aprehender el fundamento esencial de lo real y que demandan por ello que los otros se acojan a su visión personal de las cosas. La experiencia que pone fin a la certeza moral significa el advenimiento de la conciencia realmente espiritual, es decir, no de esa conciencia individual sin más, que quiere organizar la comunidad en torno a

---

deben cumplirse para hacer exitoso un juicio performativo. Por ejemplo, El "sí" que pronuncia el novio ante el cura que le pregunta si acepta a *x* por esposa cambia, en efecto, estados de cosas en el mundo, incluso si el novio no es sincero o no es creíble. Uno puede preguntarse por qué Hegel le da tanta importancia a este criterio en el caso del juicio de la certeza moral, o por qué no considera otras condiciones del contexto menos subjetivas, más públicas o institucionales. La respuesta es que precisamente la idea de esta configuración es reducir el contexto de enunciación a la puntualidad de la interioridad de la conciencia hablante, a la convicción íntima de la *Gewissen*. A diferencia de otras comunidades espirituales revisadas antes, la certeza moral se sitúa a sí misma al margen de todo marco social o institucional que pueda determinar su juicio y su acción. Ella considera que solo así se puede cumplir a cabalidad el ideal moderno de la autonomía del sujeto.

ella, sino la conciencia que es la comunidad misma. La necesidad de realizar performativamente el universal, puesta de relieve por la certeza moral en su crítica a la conciencia moral, no se abandona al pasar a la religión, pero tampoco se ejecuta del modo en que el individuo absoluto lo pensaba posible. Ya no es el individuo sino la comunidad en su totalidad la que actúa y, por ello, el sentido de su acto, siendo de todos, queda libre de la sospecha de hipocresía, de la falta de credibilidad que significó el derrumbe de la certeza moral. Una comunidad orientada a indagar por el tipo de obras y actos que harán efectiva y vigente una intuición compartida, aunque por lo pronto solo difusa e imprecisa, sobre la verdad o el fundamento universal que da sentido a su praxis y a su existencia, es una comunidad religiosa. Su acción no brota de la inmediatez de una convicción, pero tampoco como el fruto de una deliberación razonada y de un examen teórico sobre los fines de la comunidad. Su acción tomará más bien la forma de un cuidadoso y diligente ocuparse con este universal, de un aplicado y solícito cuidado de este, en todas las esferas de la existencia y la praxis humana.

Tendremos que examinar con mucho más detenimiento la naturaleza de este actuar religioso, que no es ya una operación más de la conciencia, sino que ha devenido el elemento esencial que permitirá la realización efectiva de lo universal en el *médium* de lo singular. El aspecto activo o performativo de esta configuración se hace notar muy pronto en el cuerpo del capítulo. Ya al final de la primera sección sobre la "Religión natural", este aspecto es reconocible en la imagen del *artesano* [*Werkmeister*], con la que Hegel señala una forma aún muy primitiva de religiosidad, pero en la que ya se advierte el carácter productor de esta búsqueda de la esencia universal. En esta forma de experiencia, que históricamente correspondería a la religión del antiguo Egipto, se busca traer a la presencia esta esencia a través de la creación de un artesano de objetos con formas conmensurables, simétricas e inteligibles. Con esto Hegel hace referencia a las pirámides, los obeliscos y otras construcciones arquitectónicas similares con las que una colectividad, a través del trabajo de un artesano, da forma a la materia natural inerte para simbolizar así una verdad superior oculta. El espíritu que se insufla en estas obras, sin embargo, es solo

"un espíritu extraño ya muerto" (FE 405, ¶21), una esencia universal a la que se hace referencia solo simbólicamente y que por lo tanto sigue siendo externa. Pero, además, la acción del artesano resulta aquí ser meramente "instintiva" [*ein instinkartiges Arbeiten*] (FE 405, ¶20), un hacer carente de autoconciencia que da expresión a una intuición sin que medie en esa labor una elaboración libre y reflexiva.

Estas limitaciones de la acción no consciente del artesano se superan, según la lectura de Hegel, en la forma de religiosidad superior que representa el obrar del *artista*. Con esta figura se hace referencia no al artista moderno, sino al artista de la Grecia antigua, cuyo obrar no delimitaba una esfera independiente de la praxis —como puede ser el caso del arte moderno—, sino que se vinculaba profundamente con la vida espiritual de la comunidad y hundía sus raíces en la sustancia ética del pueblo. Desde esta perspectiva, el arte en Grecia tiene para Hegel su auténtica significación no en un simple quehacer subjetivo, encaminado tan solo al disfrute sensorial, sino en ser un obrar encaminado a la presentación de lo divino, a la manifestación visible de la esencia absoluta de la comunidad. Esa naturaleza religiosa del arte, que tuvo su esplendor en el mundo griego, la analiza Hegel con detalle en la sección de la "Religión del arte" [*Kunstreligion*], la segunda del capítulo VII, y a ella nos referiremos luego con más amplitud. Por lo pronto, queremos solo apuntar al primer momento de ese desarrollo, es decir, al artista griego, pues en él —y Hegel piensa aquí particularmente en el escultor— se ha superado el trabajo solo instintivo y cuasi natural del artesano y ha devenido actividad autoconsciente y espiritual. En efecto, cuando en la estatuaria el artista confiere a lo divino figura humana, transfigura así mediante su propio pensamiento todos los elementos naturales del dios (que eran aún determinantes en la obra-cosa del artesano) en elementos éticos inherentes a su pueblo (FE 411, ¶36). Lo divino y lo absoluto ya no se manifiesta pues simbolizado en objetos abstractos, proyectados por el entendimiento, sino que se presenta en una imagen de significación espiritual. De esta forma, no solo los dioses ganan figura humana, sino que, junto con ello, el obrar de la conciencia que plasma su aspecto visible en la piedra se vuelve autoconsciente y reflexivo; esto es, no un obrar solo espontáneo, sino uno que se compenetra con la sustancia de su comunidad para dar

a lo divino una imagen acorde con ella. En el escultor griego, como figura de la conciencia religiosa, el elemento performativo propio de esta configuración adquiere así un alcance y una significatividad mayores: ya no se trata solo de un hacer casi natural, sino de una actividad consciente y libre; de la "actividad pura" (FE 411, ¶37) que conforma y esculpe la esencia universal desde lo concreto de la vida espiritual del pueblo.

El artesano y el artista encarnan así formas primarias de la conciencia religiosa y de su activa realización de la esencia. El paso del primero al segundo significa el avance de una conciencia que es solo *entendimiento* abstracto a una que ya es *autoconciencia*, pero en ambos casos se trata aún de una conciencia solo individual. Podríamos, entonces, decir que ellas son figuras que no son cabalmente religiosas, en el sentido estricto que Hegel le da a este término en la *Fenomenología*, y que, como vimos, suponen una acción de toda la comunidad en su conjunto y no de singularidades. Para dar con esta forma de performatividad hay que avanzar un paso más hacia formas de religiosidad más elevadas que las de la plástica griega, a saber, los himnos en honor a los dioses y a las ceremonias del culto, que Hegel considera parte de la religión del arte. Con el himno tenemos una obra cuyo elemento ya no es la materialidad externa de la piedra, sino el lenguaje, que es parte de la esencia interna de la comunidad y vincula a todos sus miembros. La escultura del dios, como cosa externa, quedaba aún escindida tanto de la actividad autoconsciente que la producía como de la muchedumbre que la honraba; ella muestra la imagen de la divinidad, pero se trata de un dios inanimado, que por tanto queda por debajo de la conciencia del artista que la crea y, a la vez, por encima de la multitud que le hace ofrendas (FE 412, ¶38). Alrededor de esta esencia figurada y quieta no es posible unificar una comunidad, pues la asimetría entre la conciencia que actúa y la que contempla se mantiene. El himno supera esta dificultad al presentar la esencia en el elemento compartido del lenguaje. El canto del himno, en efecto, no produce una cosa externa a la autoconciencia, sino que esta "permanece inmediatamente cerca de sí en el objetivarse de su esencia" (FE 413, ¶39), pero, sobre todo, al desplegarse en el elemento del lenguaje, la singularidad que canta o recita se vuelve de inmediato

universal. El lenguaje es un "contagio", afirma Hegel, que hace fluida toda particularidad y la comunica a los otros que escuchan, uniendo y animando la vida del todo social. En el himno, "la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos" (*ibíd.*). Hegel dirá enseguida que esta obra de todos que es el himno carece aún de configuración y que si bien en ella se manifiesta una esencia animada que congrega a la comunidad, esta es efímera y que, como el tiempo, "solo es en tanto deja de ser" (FE 415, ¶42). Pero lo que nos interesa destacar para nuestro análisis está ya presente en esta forma de la acción religiosa, a saber, que esta acción que trae a la presencia y hace efectiva la esencia universal debe ser un actuar de la comunidad en su totalidad. En este sentido, se trata ahora sí de una acción eminentemente *espiritual*, llevada a cabo por un *nosotros* que, con su obra, comienza a adquirir conciencia de su sí mismo[17]. Con el culto se superará el carácter efímero del dios presente aún en el himno y entonces tendremos una acción que es propiamente espiritual. Mediante las acciones cultuales, en efecto, la comunidad hace brotar en su seno a lo universal, no solo de manera puntual y evanescente, como en el himno, sino como una esencia animada autoconsciente que siempre puede hacerse presente y, a la vez, se eleva ella misma desde su realidad contingente hacia esa universalidad que la unifica[18]. De esta forma, las prácticas y ritos del culto dan consistencia a la manifestación de un dios vivo (y no mero objeto inerte), al tiempo que renuevan la solidaridad y estabilizan la comunidad humana (que en el himno es puro flujo emocional y sensible). El culto abre pues un ámbito social, que permite y regula la participación de todos los

17 Resulta también significativo que Hegel señale el nexo que aúna el despliegue del espíritu en el nosotros con la aparición del lenguaje (en el himno). Este se presenta aquí en su función más elevada, a saber, la de ser el *médium* de configuración del sentido y no simple herramienta para describir o comunicar un sentido dado.

18 "La acción [del culto] es movimiento espiritual, porque es bilateral, supera la abstracción de la *esencia* [...] y la hace real; y eleva lo *real* a la universalidad y en la universalidad" (FE 416, ¶46).

miembros de la comunidad en la acción común, cuya finalidad es la presentación de la esencia universal[19].

Con esta revisión tan esquemática del movimiento que va del artesano y el artista al himno y al culto, no hemos querido más que poner en evidencia lo que llamamos antes el "carácter performativo o realizativo de la conciencia religiosa". Se trataba de mostrar que el enunciado de esta conciencia (su verdad declarada) no toma simplemente la forma de un juicio práctico, esto es, de un juicio que postula una esencia universal que vale como norma o verdad absoluta de la comunidad, sino que, ante todo, dicho enunciado tiene la pretensión de ser performativo, o sea, de realizar en lo concreto el objeto que enuncia y que por ello tiene el poder real de transformar la constelación de los hechos objetivos[20]. Nuestro examen, por cierto, se ha detenido en un trecho muy corto del largo camino de la experiencia religiosa que Hegel recorre en este capítulo, pero el trayecto analizado ha permitido poner ya en evidencia no solo algunos de los múltiples sentidos en que el enunciado religioso puede ser realizativo, sino también el complejo desarrollo que los vincula. En efecto, el trabajo solo instintivo del artesano, el crear consciente del escultor o el obrar de la comunidad en el culto no representan tan solo distintas facetas de la acción religiosa, sino que, como se puede haber advertido, Hegel va delineando entre ellas el curso de un devenir que no es solo cronológico (de Egipto a Grecia), sino ante todo dialéctico. Las etapas de esta dialéctica las va marcando el filósofo como relacionadas con las figuras pasadas del *entendimiento* (que corresponde al punto de vista del hacer del artesano),

---

19 Por eso, en su forma más desarrollada el culto griego no es ya el culto secreto ni el rito del sacrificio, sino "el culto al trabajo común o singular que cada cual puede realizar [...]. De este modo, por una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se congracia al dios e intuye en él, adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí mismo; y, por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad" (FE 417, ¶48).

20 El carácter performativo, no solo del discurso religioso, sino de todo verdadero discurso para Hegel (desde el texto del contrato de propiedad hasta las formas espirituales más elevadas de los discursos del arte, la religión o la filosofía), es destacado también por Reid (12-15).

de la *autoconciencia* (la perspectiva de la creación del escultor) y del *espíritu* (que aparece desde el momento en que la acción religiosa tiene lugar en el *médium* del lenguaje, o sea, con el himno)[21], con lo que se quiere mostrar que a la altura de la "Religión" estas configuraciones no han desaparecido sin más, sino que se integran a la conciencia religiosa en su búsqueda de la esencia universal. Pero lo que interesa retener sobre todo es que esa dialéctica refleja un movimiento real y concreto de la experiencia, con lo que Hegel sostendría que entre el artesano, el artista y la comunidad del culto ha tenido lugar un genuino avance en la formación de la conciencia religiosa; un avance que tiene que ver tanto con una penetración más profunda en la naturaleza de la esencia absoluta como con un mayor grado de autoconciencia de la comunidad sobre su pertenencia a esta[22]. Dicho avance también puede

---

21 Michael Forster establece una correlación similar, pero mucho más compleja, en tanto vincula las figuras de la religión con la serie de las comunidades históricas del "Espíritu" y con la serie de configuraciones que van de la "Conciencia" a la "Razón" (460). A mi modo de ver, esta correlación falla, entre otras razones, porque él asume que esta última serie representa un primer tratamiento cronológico de la historia. Para nosotros, la disposición cronológica de las figuras solo está presente en la historia del "Espíritu" (capítulo VI) y en la historia de la religión (capítulo VII). Más importante resulta, sin embargo, considerar que el verdadero enlace de estas series viene dado por la dialéctica de la experiencia. A Forster le resulta ajena esta perspectiva.

22 No se puede negar que planteamientos de este tipo dan razón a los críticos de Hegel, quienes ven aquí un eurocentrismo insostenible hoy en día, de cara a nuestras sociedades multiculturales y a la aceptación de la diversidad del hecho religioso. Sin embargo, es posible suavizar esta odiosa imagen de Hegel, ante todo, porque el progreso que él defendería es solo un progreso en el camino dialéctico de la experiencia y, como tal, no implica una superioridad absoluta de ciertas épocas, pueblos o comunidades religiosas. En efecto, todo resultado en la experiencia está sujeto a transformarse en una nueva positividad que obstaculiza la apertura a nuevas experiencias y hace recaer a la conciencia en un nuevo dogmatismo. En ese sentido, que una comunidad haya alcanzado cierto nivel en su formación espiritual no implica que no lo pueda perder luego, aferrada a una verdad que ya se ha mostrado inoperante. Una comunidad cristiana no es en este sentido intrínsecamente más espiritual que un pueblo con una forma de religiosidad simbólica. Por supuesto, Hegel no puede ver aquí dos concepciones de mundo ontológica y epistemológicamente equivalentes, como querría

ser leído como un cierto progreso[23] en el grado de performatividad de la acción, pues mientras que el trabajo del artesano apenas modela un dios-objeto, aún rodeado de misterio y en el que la comunidad solo se reconoce a medias, en las acciones cultuales (piénsese en las prácticas griegas de las ofrendas y las libaciones privadas, o en los juegos públicos) se manifiesta un dios cercano y familiar, que responde a las obras y actos de los individuos, con los que estos ganan conciencia del papel activo que juegan en la presentación del absoluto. Por supuesto, esa formación de la conciencia religiosa no culmina aquí, pero en la figura del culto la acción ha alcanzado ya la forma espiritual definitiva: la de ser acción libremente ejercida por toda la comunidad. En efecto, en las prácticas religiosas que se consideran después, como el juego, la fiesta o la tragedia (aún en el mundo griego), o en las formas cultuales del cristianismo (si bien el análisis de Hegel se centra más en la dogmática esotérica de este) no se abandona ya esta naturaleza colectiva del acto religioso, sino que, al contrario, esta se hace más consciente de sí misma. Nuestro análisis solo volverá puntualmente sobre estos desarrollos posteriores. Lo que interesaba era poner de relieve que la llamada "performatividad" de la figura de la religión se despliega desde la acción de una comunidad entera, y que esa acción adopta formas diversas que resultan del proceso de formación de la conciencia religiosa en su experiencia. Con esto último se entiende por qué la exposición de este capítulo toma la apariencia de un tratado histórico sobre la religión. Se trata, en efecto, de una historia de la religión, pero esta es sobre todo una historia de la experiencia religiosa;

---

el multiculturalismo actual, pero tampoco justificaría que una cultura pretendiera forzar a otra a adoptar su propia configuración, como en el colonialismo decimonónico. La experiencia es inalienable, nadie puede hacerla en mi lugar o forzarme a hacerla.

23 Sobre este "progreso" en el desarrollo de la conciencia religiosa, se podría decir, entonces, que se apoya en un análisis de la estructura lógica de las diversas formas de religión. Stekeler-Weithofer ha mostrado que un análisis de este tipo es específico de la filosofía hegeliana y que es justamente este aspecto el que suele parecer incompatible con una tolerancia religiosa políticamente correcta. Para este autor, sin embargo, esta tolerancia occidental, surgida con el propósito de alcanzar la paz entre las religiones, "hace ya rato que no es suficiente" (749).

por eso, su motor es la misma dialéctica negativa que se describe en la introducción y que recorre toda la obra. Al final de esta historia la conciencia religiosa arribará a su configuración más avanzada, que es la que propiamente ha de ponerse en línea con la serie de figuras anteriores, es decir, como resultado y verdad de la certeza moral. Sobre esta difícil arquitectura del texto de la *Fenomenología*, que al llegar a la religión se complejiza aún más, también tendremos que decir más adelante algunas palabras.

2. La configuración de lo universal en la contingencia*:* la *religión del arte*

Con el análisis realizado hasta el momento hemos asegurado la continuidad de las figuras de la *certeza moral* y de la *religión*, como estaciones enlazadas por la dialéctica de la experiencia. Hemos mostrado, en efecto, que al defraudarse las expectativas del individuo absoluto, la conciencia no ha desfallecido, sino que, reanimada por la fuerza de lo negativo, es capaz de adoptar una nueva forma y elaborar un nuevo objeto. Esta nueva verdad declarada, por tanto, surge de la reflexión sobre la verdad que ha fracasado, y representa su superación. Así, en la instauración de una auténtica comunidad de iguales la conciencia religiosa supera (es decir, conserva y eleva a su verdad) la necesidad del reconocimiento social ya sentida por la certeza moral; y con su comprensión de la acción como la obra de todos, se alcanza finalmente la realización de la esencia absoluta que a la acción solo individual se le había negado. Pero la nueva configuración no solo tiene el sentido de llevar a término los ideales de la conciencia pasada, sino que, sobre todo, surge como un intento por dar cuenta de las dificultades que esta última no supo resolver y que significaron el quiebre de su verdad. En esa medida, cada nueva configuración de la experiencia no solo se enlaza en continuidad con las pasadas, sino que representa también una ruptura, en tanto debe hacer frente a demandas de la realidad que no se habían advertido hasta el momento. Debemos, pues, concluir la caracterización de la configuración de la conciencia religiosa aclarando este último aspecto.

Como ya sabemos, la experiencia de la certeza moral significó el reconocimiento de la contingencia inevitable que se interpone en

todo proyecto de constitución del sentido o esencia universales. La conciencia que de aquí resulta no ha renunciado a llevar a cabo su intuición de lo que significa este fundamento, solo que ahora sabe que, para cumplir este propósito, tiene que lidiar con toda la carga de lo azaroso y lo arbitrario, de lo irracional y lo fortuito que se entremezcla necesariamente con su visión de lo universal y la perturba. Con el rostro que ahora adopta como *comunidad religiosa que obra* tiene la pretensión de hacer real, ahora sí, esta presencia de lo divino en medio de la contingencia inevitable del mundo y la existencia. La finalidad de la conciencia religiosa, tal como la perfila Hegel al final de la *Fenomenología*, no es por tanto la de escapar a la finitud del mundo mediante una inmersión plena en el absoluto universal; no es la de abolir la singularidad accidentada de la existencia en la revelación de una verdad pura y necesaria. De lo que se trata es más bien de hacer surgir, en medio de esa finitud y singularidad, el rostro de lo universal, no de huir desde lo contingente hacia un más allá absoluto. Lo que se busca es recomponer, con las huellas que deja lo infinito en la trama indescifrable de lo que acontece, la figura de un dios allí presente. No se trata, en últimas, de eliminar la contingencia, sino de reconciliarla con una verdad de necesidad. La lección que dejó la experiencia pasada es la de lo inevitable de la contingencia; el fracaso de la certeza moral consistió en no haber sabido cómo reconocer en medio de ella la imagen de la esencia absoluta. Es esto justo lo que se propone ahora la conciencia religiosa como comunidad, a través de la acción de todos. Por supuesto, antes en el curso de la experiencia la conciencia ya ha aprehendido dolorosamente la contingencia inmanente a la realidad y ha diseñado estrategias para hacer valer, en medio de ella, un punto de referencia universal. Sin embargo, el desafío al que se enfrenta la conciencia religiosa de una comunidad de iguales —que por lo demás se sitúa en la historia en el lugar de las sociedades posilustradas y posrevolucionarias contemporáneas de Hegel— resulta inédito. Detengámonos un momento en este aspecto.

Ya en las figuras de la *conciencia desventurada* (al final del capítulo IV) y del individuo del *reino animal del espíritu* (al final del capítulo V) nos encontramos con formas de conciencia que han

reconocido de alguna manera la nulidad y falta de necesidad de la existencia[24]. En la primera, la conciencia de lo inesencial y mutable del ser allí es a la vez conciencia de una esencia inmutable, y su actividad consistirá en unificar estas dos perspectivas desdobladas. Esta tentativa fracasará, con lo que la conciencia solo superará su desventura en un más allá abstracto[25], que sin embargo devendrá una prefiguración de la razón universal. Por su parte, el individuo honrado encarna la conciencia del "carácter contingente de su obrar" (FE 239), pero esta contingencia se cree superada apelando a una base permanente y más profunda de la individualidad (la *cosa misma*), que es independiente de "las circunstancias, los medios y la realidad" (FE 240). Esta jugada, sin embargo, no resulta y el individuo honesto hará experiencia más bien del juego incierto de las individualidades (FE 244) que en su engaño mutuo definen el rostro siempre variable de lo social.

Es claro que estas dos figuras se estrellan en su experiencia con la contingencia e inesencialidad del mundo y la existencia, a la que quieren hacer frente apelando a alguna forma de universalidad. Su respuesta, sin embargo, resulta insatisfactoria, porque en lugar de afrontar la contingencia, la evade, ya sea en un más allá desconocido o apelando a la *cosa misma* del individuo, que nadie más reconoce. Como sea, estas dos formas de conciencia representan solo figuras abstractas y no individuos concretos, y en esa medida su experiencia no refleja una forma real de praxis en el mundo, sino una experiencia artificial, modelada por el filósofo al aislar la conciencia de sus nexos

24 Por lo demás, no es simple azar que esta contingencia se manifieste siempre al final de cada momento general de la experiencia, o sea al final de la "Autoconciencia" (B), de la "Razón" (C.AA) y ahora del "Espíritu" (C.BB*)*. Esta circunstancia obedece más bien a la arquitectura interna de la obra, que superpone estos momentos de tal modo que sus puntos culminantes se vinculan entre sí como en un "retroceso hacia el fundamento": la simple "Autoconciencia" retrocede hacia la "Razón" como hacia su verdad y fundamento, y el "Espíritu" aparecerá como la sustancia real de la "Razón" solo abstracta.

25 "*Para ella* misma [la conciencia desventurada] permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un *más allá*" (FE 139).

vitales y existenciales con el mundo y los otros. Por eso mismo, en ambos casos, a la conciencia desorientada en su contingencia le queda aún el recurso de dar un paso hacia horizontes más profundos de verdades más esenciales sobre su propio ser. La conciencia desventurada dejará entonces de ser autoconciencia pura y buscará unirse a su objeto mediante la trama de una razón universal que todo lo abarca (dando paso al momento de la *razón*), y el individuo honrado abandonará la certeza solo privada de su esencia para indagar por su verdad más auténtica en la sustancia de su comunidad (dando paso al momento del *espíritu*). La comunidad religiosa a la que hemos arribado, en cambio, representa una figura real de la experiencia histórica, a saber, la comunidad posilustrada y posrevolucionaria que, adiestrada por su pasado, ya no puede creer sin más en los proyectos universalistas de la razón, ni en su versión más política (la voluntad general de Rousseau) ni en su versión más moral (el deber trascendental de Kant). Pero al arribar a esta cima del camino de la experiencia, o lo que es igual, al descender al horizonte más profundo que condiciona la misma, la comunidad posilustrada y posrevolucionaria lo que ha encontrado no ha sido el fundamento sólido y la verdad permanente que había anhelado, sino la constante mutación de su objeto en la pura transitoriedad de lo contingente. Llegada a este punto, ella no puede ya retroceder hacia un ámbito más básico de la experiencia en el que se escondiera la verdad esencial sobre sí misma que le ha sido esquiva, sino que debe resolver, desde su propia singularidad y con sus propios medios finitos, el problema de revelar lo universal en lo contingente[26].

Por otra parte, esta comunidad religiosa no es la primera forma de colectividad espiritual que ha enfrentado en la historia este desafío de la contingencia; sin embargo, solo en ella convergen ciertos elementos que determinan el carácter excepcional de este presente. Entre todas

26 Cuando este propósito fracase, como veremos, la conciencia religiosa tendrá que descender al ámbito más básico y elemental, que es el del concepto, pero entonces ya habrá superado también su configuración religiosa. Así, en la trayectoria que va de la subjetividad individual a la razón abstracta, de esta a la historia y de la historia al concepto, la conciencia va penetrando en su experiencia en capas cada vez más profundas de esa trama móvil de sentido que vincula significativamente todo lo real.

las comunidades descritas en el capítulo VI, aquella que corresponde a la figura del mundo de la cultura, por ejemplo, parece reflejar una situación muy similar a la que consideramos ahora. Con la *cultura* [*Bildung*] Hegel hace referencia a la experiencia espiritual por la cual las formas de asociación humana más inmediatas y naturales —aquellas cuyas instancias autoritativas son meramente dadas y cuyos fundamentos hunden sus raíces en el misterio de los tiempos— se fueron sustituyendo por comunidades vertebradas internamente desde un lento trabajo de configuración e institucionalización llevado a cabo por la voluntad de los individuos. En virtud de este largo proceso, que desde el punto de vista histórico correspondería al período que lleva del final del Imperio romano a los comienzos de la Modernidad —es decir, lo que la historiografía denomina la Edad Media—, la conciencia se forma a sí misma en la medida en que va dando forma humana al simple ser natural, al diseñar y articular las bases de la realidad social en arreglos institucionales más autoconscientes (por ejemplo, en la evolución de las lenguas nacionales, de las primeras formas de Estado y de economía, o de las clases y los estamentos sociales). Pues bien, en la etapa culminante de este desarrollo todo el entramado de la cultura se derrumba y la conciencia hace experiencia de la vanidad y vacuidad de todas estas construcciones sin sustento que aparecen ahora como una "superficie abandonada por el espíritu" (FE 306)[27]. Este "desgarramiento", como lo llama Hegel, significó para la conciencia una tremenda confrontación con lo contingente y lo irracional, que mostraron así su real poderío por detrás de la delgada pátina de la cultura. Se podría, entonces, trazar un paralelo entre esta comunidad desgarrada del final del mundo de la cultura y la comunidad que ha resultado de la experiencia de revolución y de la moralidad. Ambas, en efecto, representan dolorosas colisiones de la conciencia con lo

27 "El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura*. Lo que se experimenta en este mundo es que no tienen verdad ni las *esencias reales* del poder y de la riqueza, ni sus *conceptos* determinados, lo bueno y lo malo, o la conciencia del bien y el mal, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten más bien el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo" (FE 307).

fortuito de la existencia y lo contingente del devenir; ambas, por lo demás, en un intento por superar esta contingencia, se transfiguran en alguna forma de religiosidad: en la comunidad de la fe, como respuesta al desgarramiento de la cultura, o en la comunidad religiosa del propio presente de Hegel.

Este paralelo oculta, sin embargo, diferencias importantes. En primer lugar, porque las contingencias a las que ambas figuras de la conciencia se enfrentan son de una cualidad y un grado distintos. En efecto, el desgarramiento del mundo medieval significó el fin de todo un orden social e individual, cosmológico y terrenal, pero la conciencia, sumida en este desconcierto, aun desde allí pudo proyectar una suerte de orden o estructura de sentido por encima del mero cambio y mutabilidad, a la que creyó tener acceso[28]. Pues bien, la comunidad religiosa contemporánea de Hegel ya no dispone de esta posibilidad de apelar a dichos ordenamientos superiores de sentido, porque, justamente, son estructuras universales de este tipo las que se han desplomado con la experiencia del mundo moderno, por ejemplo, con el fracaso de la llamada *voluntad general* como principio último de organización social que debía garantizar la libertad de los ciudadanos, pero que se mostró en la experiencia como una ficción vacía, opresora del individuo y aterrorizante hasta la muerte; o con el hundimiento del *deber* como verdad fundamental de la praxis humana, pero que resultó, por el contrario, inaprehensible, inefectivo o no reconocible por todos. En esa medida, la contingencia a la que se enfrenta ahora la comunidad parece más desolada y desesperanzada que la que encaró la comunidad desgarrada de la cultura. Se trata de una contingencia

28 La experiencia de esa estructura u ordenamiento superior es la que Hegel indica con los nombres de *fe* e *intelección*: la primera, como la convicción de la conciencia de que ella puede conectarse, por el camino de la emoción y el corazón, con un orden sobrenatural que da sentido al mundo azaroso del ser allí; la segunda, como la intelección de un entramado racional a la base de la naturaleza, la sociedad y la historia, cuyas leyes y principios podrían cartografiarse con el entendimiento humano. La dialéctica que luego se despliega entre estas dos experiencias describe para Hegel todo el movimiento espiritual de la Modernidad que le antecede inmediatamente (de la Ilustración a la Revolución) y que representa la superación del reino de la cultura en el Medioevo.

más radical, porque no se deja cancelar bajo ningún punto de referencia universal ni se deja aprehender bajo ningún orden absoluto, a los que más bien absorbe y diluye en su movimiento.

Pero si, por una parte, Hegel ve a su tiempo confrontado con desafíos más agudos que los de épocas pasadas, por otra, concede también a su presente una perspectiva más amplia y más profunda. Esa es la segunda diferencia entre la comunidad desgarrada de los albores de la Modernidad y la comunidad religiosa que surge en sus postrimerías. En efecto, la experiencia de la Ilustración y la Revolución que media entre las dos —la experiencia de la Modernidad, diríamos— ha dejado en claro la ausencia de fundamento de toda verdad universal postulada desde la conciencia solo individual, por encima de lo real en general y del mundo histórico en particular, y, con ello, la imposibilidad de articular con sentido desde allí la esfera de lo social. Pero, a la vez, todo esto ha servido para depurar la comprensión que la conciencia se hace de lo universal de concepciones abstractas que solo lo deforman. Para Hegel, la conciencia llega, en toda esta experiencia, al doble conocimiento de que la esencia universal no puede elucidarse desde una singularidad aislada y no puede residir en un ámbito externo al ser de la realidad, en una esfera trascendente al mundo de la existencia y la praxis. Pero con esto no ha negado la presencia de lo universal, sino que, por el contrario, se logra afinar un sentido para este. La experiencia vivida en la historia espiritual moderna no significa, pues, la supresión de lo universal, más bien, ella confirma lo real de la intuición que la conciencia tiene de este. Esta intuición tendrá que realizarse como verdad, pero no al modo de la trascendencia y la exterioridad, sino en la filigrana y en los intersticios internos del mundo histórico y real de la existencia; y como proyecto de sentido que surja de toda la comunidad, y no como la empresa de un individuo heroico. Justamente esta es la tarea que acomete la nueva comunidad religiosa al buscar develar eso universal infinito en el *médium* de la contingente finitud de lo que hay, en lugar de proyectarlo más allá de ella.

En la convergencia de estos elementos, es decir, en el reconocimiento de la contingencia absoluta que se acompaña con la evidencia palpable de lo universal, se configura la especificidad histórica de

la comunidad religiosa, es decir, de la forma de asociación humana que Hegel cree posible solo en su presente. Esta forma de conciencia espiritual tendrá que hacer justicia a ambos aspectos, de modo que lo universal no se imponga sobre lo finito y lo haga inefectivo, y que lo contingente no destroce en su acaecer a lo universal y permanente. Tendrá que lograr, en último término, que estos elementos dispares que aquí confluyen no se destruyan en su contradicción, sino que de su síntesis dialéctica se genere una nueva era y una nueva forma de vida. Por lo demás, podría afirmarse que es debido a esta convergencia de elementos dispares —es decir, a esa latencia de un sentido de lo universal defendida por la conciencia aún en su reconocimiento de la contingencia— que el capítulo del "Espíritu" no se cierra en el abatimiento y la desesperación con que Hegel caracteriza la experiencia de otras comunidades espirituales. El tono general con que culminan, por ejemplo, el reino de la cultura ya señalado o la experiencia del terror, es tremendamente sombrío y casi apocalíptico. La comunidad que inaugura el final de la certeza moral, en cambio, se describe en términos esperanzadores y casi joviales, en el lenguaje afirmativo del perdón y de la reconciliación que cierra las heridas abiertas[29]. Sin embargo, como ya hemos tenido ocasión de ver, nada

29 Y es justamente debido a este carácter reconciliado con que se describe a la comunidad que surge de la experiencia de la certeza moral que resulta difícil identificar la contingencia radical que ha reconocido la conciencia a esta altura de su formación y que tendrá que asumir de ahora en adelante. Una corta muestra de algunos comentarios recientes sobre este pasaje da testimonio de esto. En el ya célebre comentario de Terry Pinkard, la comunidad religiosa es una "comunidad absoluta" que reconoce, en efecto, la contingencia, pero que de alguna forma la supera en la comprensión de un conjunto de verdades y creencias compartidas por todos (*Hegel's Phenomenology*, 216 ss.). Esas verdades heredadas de la historia de los pueblos parecen así referencias universales invulnerables a la finitud y la singularidad. Ludwig Siep, por su parte, destaca ante todo el carácter moral de la comunidad religiosa y la posibilidad que ella brinda de integrar en su seno, en virtud de su poder reconciliador, a los individuos marginados (215). El aspecto más ontológico de la contingencia no se considera. M. Westphal, por su parte, sigue una orientación similar al ver en la congregación religiosa una "comunidad de la tolerancia" que intuirá su propia divinidad (*History and Truth*, 179 ss.). Una vez más el acento se pone sobre el elemento

de esto debe tomarse a la ligera, como si esa tonalidad optimista proviniera del hecho de que la época de Hegel habría culminado ya la reconciliación de lo singular y lo universal, con lo que el largo camino de la experiencia y la formación de la conciencia habría llegado a su fin. Pensar así sería considerar que para Hegel el proyecto moderno habría encontrado ya una feliz culminación en su propio presente y en su propia filosofía, que sería entonces solo la recapitulación conceptual de toda la experiencia pasada. Las cosas son muy diferentes, pues la configuración de esta comunidad religiosa representa la apertura de una nueva verdad y con ello de una nueva experiencia por cumplir (lo que equivale a decir también una nueva decepción). Lejos de hacerlo culminar en este punto, Hegel analiza el proyecto moderno en su estado último (la certeza moral) y lo muestra como uno que en esencia ha fallado en los términos en que ha sido propuesto, por lo que requiere entonces de una reconfiguración que corrija sus falsos presupuestos, reconsidere sus medios y haga realistas sus metas. Este correctivo comienza con la configuración de la conciencia de la comunidad religiosa. Es esta pues la primera estación del camino de la experiencia que no se correlaciona con ninguna comunidad real del pasado de la humanidad, pues lo que allí se relata es la labor y la indagación que queda pendiente al presente. Tanto este esfuerzo como la experiencia del mismo es lo que consideraremos más adelante. Por lo pronto, queremos ilustrar mejor este punto recurriendo a algunas de las formas de religiosidad que Hegel presenta en este capítulo. Así como antes hemos iluminado el carácter performativo de la conciencia religiosa con figuras de la llamada *obra de arte abstracta* (el himno y el culto), ahora buscaremos revelar desde la *obra de arte espiritual* esta labor de develar en lo finito y azaroso las trazas de lo infinito y necesario.

Lo que vamos pues a considerar ahora son las formas de conciencia religiosa que Hegel aborda en los análisis de la epopeya, la tragedia y la comedia, es decir, las tres manifestaciones de la obra de arte espiritual, que constituye el apartado final de la tercera sección de la "Religión del arte". Retrocedamos un poco: con las prácticas

---

divino, universal y reconciliador de esta configuración, dejando en segundo plano la experiencia de la contingencia que la constituye y la acompaña.

cultuales, veíamos, el obrar religioso ha alcanzado ya el nivel propio del espíritu. Aquí se trata, en efecto, de acciones realizadas por una comunidad entera para hacer efectiva, de manera autoconciente y con carácter permanente, una esencia común que le de identidad y significatividad. Ahora bien, el culto solo alcanzará su potencial más elevado cuando se convierta en el culto a una corporeidad viva, que como una obra de arte viviente "encarne la más alta representación corpórea de la esencia del pueblo" (FE 420, ¶54). En efecto, mientras las acciones cultuales no graviten en torno a una figura humana, penetrada de un alma autoconsciente, corren el riesgo de diluir la individualidad de los participantes en el entusiasmo báquico delirante de una fusión con una sustancia sin forma. Esa corporeidad viva de la esencia se muestra primero en el bello gimnasta (FE 421, ¶55) al que los pueblos griegos honraban en sus juegos, pero, sobre todo, en la figura del héroe que el aeda configura en la epopeya.

Con la aparición de esta última, la conciencia religiosa accede a un ámbito nuevo de su formación. En efecto, la epopeya señala el momento en que la acción de la comunidad se despliega en el *médium* universal del lenguaje. Por supuesto, el lenguaje ya había aparecido en el momento del himno, pero allí solo se trataba de un lenguaje que era mero "sentimiento y alabanza de un dios singular" (FE 420, ¶55), de un lenguaje que es expresión solo inmediata de una interioridad, cuando no un "balbuceo sin contenido", como en el caso del culto dionisíaco. En cambio, el lenguaje que aparece con la epopeya es el lenguaje de la representación [*Vorstellung*], es decir, el lenguaje con el cual la autoconciencia del cantor abre y sostiene el mundo como horizonte de sentido visible para todos. La estatua de un dios particular retiene solo lo determinado de un espíritu nacional, y los himnos y el lenguaje ritual de los cultos reflejan en principio solo las disposiciones y costumbres de un pueblo singular; con el lenguaje de la epopeya, en cambio, estas particularidades se superan, pues lo que en ella se hace claro para el pueblo es la "universalidad de su existencia humana"[30]. Esta universalidad significa

30 En el gimnasta como en el héroe épico "el espíritu se ha despojado de las particulares impresiones y resonancias de la naturaleza, que llevaba dentro

así la superación de las barreras que separaban las comunidades en agrupaciones autóctonas y la reunión de estas en una gran nación[31]. Pero lo esencial es considerar que esa universalidad que los relatos épicos vierten sobre los pueblos dispersos y los congregan significa para estas comunidades la autoconsciencia de su propia esencia y de su lugar en el mundo. En efecto, la narración épica no es solo el relato de las vicisitudes y hazañas de los héroes, sino que a través de estos el aeda va configurando y develando a todos los rasgos más universales del ser de los pueblos; no sus meras costumbres y demás elementos idiosincráticos, sino la posición general de sentido que ocupa esta forma de vida en medio del todo, su origen, su destino y su lugar en la historia, su idea de la trascendencia y su relación con lo divino. A través de la representación épica de su ser una comunidad, se hace consciente no solo de tal o cual ámbito particular de su praxis, sino que aprehende las coordenadas básicas de orientación de la misma, reconociendo y fijando así las referencias axiales de lo justo y lo injusto, la vida y la muerte, lo divino y lo humano. Por eso, según Hegel, en la epopeya se trata de un "lenguaje primero", o sea, no de un lenguaje que comunique con los nombres usuales ya establecidos, sino del lenguaje en el que se "engendra la totalidad del mundo", es decir, del lenguaje que abre y sostiene el espacio de lo nombrable: el horizonte de sentido sobre el que se despliega siempre la acción histórica de los seres humanos[32].

---

de sí como el espíritu real del pueblo. Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana" (FE 421, ¶55).

31 Sin duda piensa Hegel en la épica homérica y en su labor de constitución de un espíritu panhelénico cuando afirma: "Los bellos genios nacionales particulares se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje. La intuición pura de sí mismo como *humanidad universal* tiene en la realidad del espíritu del pueblo la forma de que se une en una empresa común con los otros, con los que constituye por medio de la naturaleza una nación, y para esta obra forma un solo pueblo y, con ello, un solo cielo" (FE 421, ¶56). Sin embargo, Hegel advertirá enseguida que esta primera universalidad que reúne los pueblos no constituye aún un estado.

32 "La existencia de esta representación, el *lenguaje*, es el lenguaje primero, la

Con lo anterior ya podemos empatar los planteamientos sobre la epopeya con nuestra reflexión anterior. Si con lo religioso se entiende en este capítulo todas aquellas acciones de la comunidad encaminadas a identificar y poner en evidencia los rastros de lo universal en medio de la contingencia, entonces es claro que la epopeya representa una forma de conciencia religiosa. Al proponer una narrativa de las acciones de los hombres que da sentido, sustancia e identidad a una comunidad o nación, lo que ella hace no es más que destacar las trazas de lo universal presentes en el devenir particular de los pueblos. El lenguaje de la epopeya elabora pues con el material aparentemente casual y contingente de los asuntos y las querellas humanas un relato con sentido de una profundidad tal, que con él se advierten las esencias universales que dominan en todo el tejido de los actos individuales. Para ello resulta fundamental la figura del héroe, ese personaje del pueblo en cuyo destino, sin embargo, se reflejan las decisiones de los dioses, y cuya suerte determina la suerte de su propia comunidad. Al *representar* al héroe, el cantor épico lo universaliza en su singularidad: no lo muestra como el individuo contingente y finito que también es, sino que reviste todas sus obras y palabras con un manto de necesidad y significatividad superiores, que proviene de la esencia universal que todo lo rige. La epopeya, como toda acción genuinamente religiosa, no evade la contingencia ni huye de ella, sino que la trabaja, la piensa y la reflexiona, para identificar en ella las huellas de lo divino[33]. El

epopeya como tal, que encierra el contenido universal, por lo menos como *totalidad* del mundo, aunque no, ciertamente, como *universalidad* del *pensamiento*. El aeda es el singular real, que, como sujeto de este mundo, lo engendra y lo sostiene" (FE 422, ¶58).

33 Hegel identifica esta labor del aeda con un trabajo de la memoria: "El aeda es el singular real, que, como sujeto de este mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es la fuerza natural, aturdidora, sino la Mnemosine, la introspección y la interioridad devenida, la reminiscencia de la esencia anteriormente inmediata" (FE 422, ¶58). C. Bouton ve en esta referencia a la memoria como Mnemosine una experiencia del tiempo. En efecto, el himno supera la coseidad de la estatua por la fluidez de la palabra, pero esta palabra se desvanece. En la epopeya, en cambio, la palabra se conserva gracias a la memoria del aeda y con ella se hace visible ya el curso del tiempo (Bouton *Temps et esprit*, 257-258). En otros términos, con la epopeya

aeda se muestra así en este contexto como una de las instancias de la conciencia religiosa, una etapa de su desarrollo en la que la esencia develada en su obra alcanza una significación universal que no tenía ni en la obra de arte plástica ni en los ritos del culto, si bien en ella no se llega aún a la altura del concepto. Ese lugar intermedio del obrar del aeda, situado por encima del obrar real (material, sensible y emocional) del escultor o de los que participan en el rito, pero por debajo del pensar propiamente conceptual, Hegel lo llama la *representación* [*Vorstellung*]. La acción religiosa, es decir, aquella que descubre en lo contingente el rostro de lo universal, pasa a ser con la epopeya el acto de representar. Este carácter representativo de su actuar determinará todas las formas posteriores de la conciencia religiosa que Hegel describe, y que alcanzan su culminación en la conciencia cristiana. Sobre la naturaleza y estructura de esta representación, tendremos que volver pronto. Por ahora solo se quería indicar que el tránsito a la epopeya significa para la evolución de la conciencia religiosa un paso decisivo pues aquí se hace presente por vez primera la forma del pensar representativo que será esencial para esta configuración. Por lo demás, en esta representación épica se trata también de una acción religiosa, en la medida que involucra a la comunidad entera. No se debe pues pensar que es solo el aeda como individuo quien aquí obra. Al contrario, él es "un órgano que tiende a desaparecer" para dejar valer tan solo su "canto universal" (FE 422, ¶58); por ello, es el pueblo entero que vive y se unifica en estas representaciones, es decir, que orienta todas las esferas de su existencia y de su praxis con las referencias de sentido que ofrecen estos relatos, el verdadero sujeto activo que anima la representación. Por ello, desde un punto de vista conceptual, la acción que aquí tiene lugar tiene la forma del silogismo, de manera que ella no puede ser atribuida a ninguna voluntad particular, sino que surge de la mutua mediación de lo universal (los dioses), lo particular (los héroes del pueblo) y lo singular (el aeda) (*ibíd*.).

La epopeya, sin embargo, fracasa como configuración religiosa en tanto la convergencia entre lo universal y lo particular que allí se

el tiempo deja de ser mera fugacidad del instante para transfigurarse en proceso efectivo que llega hasta el presente.

logra resulta inestable y frágil. En efecto, la obra del aeda, es decir, la representación por el lenguaje épico ofrece solo una conexión sintética, y por ello externa y superficial, entre lo finito y lo infinito, entre los hombres y los dioses. Ella quiere poner de manifiesto en la acción autoconsciente del héroe la presencia de lo universal, pero lo que hace es dividir la acción de modo que esta "va de un lado para otro", recayendo a veces en los dioses, a veces en los pueblos reales y sus figuras heroicas. En lugar de mostrar la convergencia de lo universal y lo particular, la epopeya los separa, pues ora son los dioses los que mueven todos los hilos de la acción y el individuo es un mero juguete de ellos que se esfuerza inútilmente, ora es el sí mismo individual el que somete a los dioses, que impotentes deben "nutrirse de los dones de los hombres" (FE 423, ¶59). De esta forma, los lugares de lo universal y lo contingente tampoco quedan asegurados, pues así como la acción del héroe aparece como determinante y esencial, pero sujeta a fuerzas que la rebasan, del mismo modo los dioses encarnan las potencias universales, pero en forma de figuras individuales que se comportan de forma ridícula como meros mortales, en el "vacuo y contingente pavonearse" de actos sin seriedad, sin resultados ni consecuencias (FE 424, ¶60). En último término, en la epopeya, el verdadero lugar del universal no lo ocupan los dioses, sino el *destino*, al que también estos están sometidos, pero ese destino es solo un acontecer vacío y una pura necesidad ininteligible e impenetrable para el concepto (*ibíd.*). Visto así, el propósito religioso de la epopeya no se logra porque, en lugar de perfilar la imagen de lo universal en lo abigarrado de la contingencia, esta se duplica una vez en los asuntos humanos y otra en el comercio de los dioses, mientras que lo universal se retrae a la esfera inaccesible del destino inexorable. La figura de la conciencia que sucede a la experiencia de la conciencia épica debe, por lo tanto, configurarse de manera tal que estas deficiencias queden subsanadas: debe "acercar los extremos" abiertos en la epopeya (entre los hombres y los dioses, y entre estos y el aeda que narra todo a distancia), y llenarlos del contenido universal del que carece la simple necesidad ciega del destino (FE 425, ¶61).

Esta nueva figura tiene lugar en la conciencia trágica que Hegel analiza a la luz de la obra de arte de la tragedia griega. Como en la

epopeya, la acción que debe realizar lo universal en lo contingente tiene lugar en el medio del lenguaje, pero ya no se trata del lenguaje narrativo del aeda que describe, como en tercera persona, los sucesos que viven los héroes y los dioses, sino del lenguaje en primera persona del actor trágico. En esta diferencia estilística de los géneros literarios Hegel ve más que un mero fenómeno estético o lingüístico. En realidad, al desplazar el centro de gravedad del drama del poeta externo que lo narra al actor que lo personifica, la tragedia comienza a cerrar la brecha que la épica abría entre el cantor singular y los momentos de lo particular (el héroe) y lo universal (los dioses). Ya no se trata, en efecto, de alguien que nos cuenta una historia ajena grabada externamente en la memoria (Mnemosine), sino de alguien que encarna en sus propias palabras un drama vivido por él mismo y que, de esta forma, gana con cada representación una nueva actualidad. Se trata en ambos casos de una forma representativa del lenguaje, pero en el caso de la épica, el lenguaje *representa* en el sentido de mostrar algo por medio de algo (la epopeya muestra, señala o indica al drama metafísico de la presencia de lo universal), mientras que el lenguaje en la tragedia representa en el sentido de *re-presentar*, es decir, de volver a presentar, de traer una y otra vez a la presencia real, por medio del actor, este drama universal[34].

Por otra parte, en la figura del actor no solo se juntan los momentos antes separados, sino que también estos se llenan del verdadero contenido universal que le faltaba en la epopeya. En efecto, lo que expresa el héroe con sus propias palabras, y no con el lenguaje prestado del aeda, no es otra cosa que su íntima esencia, la ley universal que lo rige y que hace de él una individualidad universal y no un simple individuo movido por sus circunstancias contingentes (FE 425, ¶62). El héroe épico es dominado por el capricho de una multitud de dioses que resultan

34 Estas dos acepciones se recogen bien en alemán en la distinción entre *vorstellen* (literalmente "poner al frente") y *darstellen* (que se usa justamente en el caso de la representación dramática). Hegel, sin embargo, no utiliza de manera muy consecuente esta distinción, sobre todo porque a la forma del pensar de la conciencia religiosa en todas sus estaciones (que incluyen, como vemos, tanto la actividad artística como las prácticas que con más frecuencia asociamos con la religión) la llama en general "representar" (*vorstellen*).

ser tan vacíos y contingentes como los seres humanos; la tragedia, en cambio, simplifica este panteón divino en potencias éticas provistas de un contenido universal. Así, Hegel continúa con este análisis su descripción de la eticidad griega al comienzo del capítulo del espíritu en la *Fenomenología*. De hecho, estas potencias no son otras que las que se representan en el derecho divino y el derecho humano, en la ley de las sombras y en la ley de la ciudad: las esencias universales que se encarnan cada una de ellas en una individualidad autoconsciente a la que determina plenamente tanto en su carácter como en su acción (FE 426, ¶64). Como se recordará, este complejo arreglo de las potencias éticas y los caracteres a ellas adscritos debía ilustrar, en la sección de la "Eticidad", el momento inaugural de la manifestación del espíritu en la comunidad histórica de la Grecia antigua. Lo que se describía allí era, pues, el intento de este pueblo por articularse como colectividad a partir de ciertos poderes absolutos que se asumieron como inscritos de forma inmediata en la naturaleza de las cosas, y con los que se trató de erigir un marco de significación y orientación para todos los asuntos humanos, individuales o colectivos: la vida privada y las relaciones y jerarquías sociales, las leyes, costumbres y usos morales o políticos, la repartición del trabajo y de los poderes públicos, la guerra y la paz, el nacimiento y la muerte, etc. Ahora, en el marco de la religión, este análisis se repite parcialmente, pero con un matiz algo distinto, pues su intención ya no es mostrar y evaluar el arreglo espiritual interno de la comunidad griega, sino poner de manifiesto el carácter religioso de este espíritu histórico y valorar el alcance de sus verdades pretendidas. Si la Grecia de la época trágica se juzgó antes en su consistencia interna como modelo de comunidad humana, ahora se evaluará en su intención religiosa, es decir, en su pretensión de hacer visible la presencia de lo universal en el medio de la pura contingencia[35].

35 Comparando estos dos momentos de la *Fenomenología*, la eticidad y la tragedia, dice Hegel: "El contenido y el movimiento del espíritu que es aquí su propio objeto han sido ya considerados como la naturaleza y la realización de la sustancia ética. Este espíritu alcanza en su religión la conciencia sobre sí o se representa a su conciencia bajo su forma más pura y en su figura más simple" (FE 427, ¶65).

Vista pues desde esta perspectiva, lo que se propone la conciencia religiosa en la configuración de la obra trágica que acabamos de ver es lograr la convergencia de lo universal infinito y lo contingente finito que no pudo realizar cabalmente en la epopeya. Ahora podemos identificar la manera específica en que en la tragedia se acomete esta labor, y en qué medida esta representa una configuración religiosa más lograda que la de la épica. En efecto, mientras esta última pretendía reconocer en los garabatos aleatorios de los actos humanos el trazo de una necesidad universal —aunque al final lo único que reconoce es la necesidad vacía del destino—, la tragedia se propone nada menos que darnos acceso a la realización efectiva y puntual de un contenido universal en el medio de lo accidentado de la existencia. La epopeya quiere revelar por la mediación del aeda algo como una estructura universal invisible, pero presente en el juego aleatorio de los conflictos humanos, y al final fracasa en este cometido; la tragedia quiere mostrar inmediatamente eso universal en su efectuarse mismo, *en vivo* podríamos decir, esto es, no como estructura inmóvil sino como potencia y fuerza concreta que solo actúa y es real en el medio de lo contingente. En resumidas cuentas, solo en la tragedia parece tratarse de una verdadera acción. La epopeya es solo el relato o la narración de una acción, no la acción misma, y una narración que por lo demás no atina a captar lo universal en su oscilación permanente entre los hombres y los dioses. En la tragedia, en cambio, solo se trata de acciones ejecutadas por individuos en medio de circunstancias externas y aleatorias; pero estos individuos son solo caracteres que encarnan una potencia ética y, por lo tanto, en su actuar confluye el efecto universal de estas potencias con las determinaciones fortuitas y contingentes de la realidad externa en que este tiene lugar. Los héroes épicos, Aquiles o Ulises, realizan sus hazañas en una especie de inconciencia con la que se entremezclan los caprichos de los dioses y la fuerza irresistible del destino; las acciones de Antígona o de Edipo son, en cambio, producto de individuos autoconscientes, que saben de su pertenencia a una ley universal que voluntariamente van a tratar de hacer efectiva en medio de sus circunstancias particulares[36].

36 Resulta interesante confrontar estos planteamientos sobre la tragedia en

Entre la epopeya y la tragedia se repite de algún modo —aunque en un nivel de desarrollo de la conciencia religiosa más profundo — el mismo tránsito que vimos efectuarse en *la obra de arte abstracta* entre la escultura y el himno o el culto, pues mientras la primera es solo la imagen estática de dios, los segundos lo hacen presente y lo vivifican. Pero eso universal, que tanto en la plástica como en el culto se muestra solo como un dios abstracto, alcanza ahora en este nivel de *la obra de arte espiritual* una determinación conceptual más precisa: el héroe trágico es, en efecto, el particular que realiza en su acción el silogismo que media lo universal (la potencia ética) con lo singular (las circunstancias externas)[37]. Así pues, lo que caracteriza a la tragedia como configuración religiosa —y que la sitúa, por lo demás, por encima de la conciencia épica— es el mayor grado de

---

la *Fenomenología* con las consideraciones sobre la poesía dramática en las *Lecciones sobre estética*. Por supuesto que el hilo conductor de estas lecciones no es el de la experiencia, sino el desarrollo sistemático del concepto, y en esa medida, el drama no se equipara sin más a la tragedia (como manifestación artística histórica que representa una estación de la formación de la conciencia religiosa), sino que se expone como el lugar de síntesis de la épica y la lírica. No obstante, es innegable que la tragedia griega representa para Hegel la forma más acabada de drama y, en esa medida, la fase suprema de la poesía y del arte en general. Entonces, lo que en las lecciones se dice para el drama vale en buena medida para la tragedia. En particular, resultan iluminadoras las consideraciones sobre la acción dramática. De manera similar a lo que se ha expuesto para la tragedia, el drama para Hegel consiste en un texto que se trae a la "presencia inmediata como una acción efectiva y real" (*Estética* 831). Dichas acciones no se manifiestan como resultado de la "ejecución imperturbada de un fin", sino en el medio de "coyunturas, pasiones y caracteres que colisionan" (*ibíd.*). Se trata, por lo demás, de una acción con contenido universal, pues lo que la mueve son las potencias eternas (el derecho, la patria, la familia), lo divino no vacío sino "llevado a su existencia y reclutado para la acción, y puesto en movimiento como existencia concreta" (834).

37 Por lo demás, al igual que en la epopeya, el héroe de la tragedia no representa una subjetividad individual sobre la que reposa la acción. En tanto genuina configuración religiosa, la acción es también aquí de toda la comunidad, pues si bien es el héroe quien encarna y pone en escena las potencias éticas universales, es el pueblo (representado en el coro) quien las reconoce y las hace efectivas mediante el *temor* ante la necesidad y la *compasión* por el singular aplastado (FE 426, ¶63).

performatividad que aquí se logra, es decir, una realización de la esencia universal en la trama de la contingencia que resulta menos azarosa y ciega, esto es, más autoconsciente y llena de contenido, y, por eso mismo, más cercana a la estructura dinámica de esa racionalidad universal que Hegel llama el "concepto".

Pero si la verdad declarada de esta conciencia asegura que a través de la acción trágica ella hará efectiva la convergencia de lo universal y lo particular, su experiencia le mostrará todo lo contrario. Conocemos este planteamiento desde el capítulo de la "Eticidad" y por eso podemos aquí solo enunciar sus momentos centrales. El héroe trágico es el individuo esencial que personifica tan solo una de las potencias éticas, desconociendo la otra: es Antígona como encarnación de la ley divina que ordena enterrar al hermano muerto y es Creonte como individualización de la ley de la ciudad que obliga a no rendir honras fúnebres al traidor. En cada conciencia trágica se particulariza lo universal, pero como eso universal se halla escindido en poderes contrapuestos, el saber de cada conciencia y la acción que brota de inmediato desde este saber resultan unilaterales e incompletos. Cada una de ellas actúa convencida de la verdad absoluta de su ley, pero en el acto lo que se le revela es que han ofendido a la otra potencia que solo ahora, luego de la ofensa, pueden llegar a reconocer. Antígona puede entonces temer a la ley de la ciudad y Creonte arrepentirse de haber injuriado a los dioses con su dureza, pero con esto no se remedia la ofensa ni se restaura el equilibrio de los poderes éticos deshonrados. Más bien, al hacerse consciente de que con su acción han generado una oposición, cada una de ellas experimenta lo engañoso de su saber, pero esto no significa que la conciencia se acoja ahora a la verdad de la ley contrapuesta, pues así solo conseguiría ofender a la primera potencia. El saber que se muestra como falso no es el saber de tal o cual ley universal, sino el saber general de la tragedia que escinde lo universal en esencias o potencias contrapuestas de tal modo que la obediencia a la una implica necesariamente el desconocimiento de la otra. La experiencia trágica no consiste entonces en que una ley se derrumbe mientras la otra se mantiene incólume, sino que implica la "mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes" (FE 429, ¶69); la "despoblación del cielo", que resulta

de advertir que las presuntas potencias universales no eran más que "representaciones carentes de contenido" (FE 430, ¶70).

Como en toda genuina experiencia, la tragedia resulta en una "inversión" de la conciencia y de su objeto. Como forma de la conciencia religiosa, la conciencia trágica quería revelar lo universal en medio de lo contingente, aprehender el poder de las esencias absolutas en el instante mismo de su vivo manifestarse en las acciones humanas. Pero lo que al final mostró esta acción no es la fuerza de lo universal, sino su fragilidad, esto es, la fisura interna por la que se contrapone consigo mismo y se derrumba. A la luz de esta experiencia, lo que la tragedia hacía pasar por esencia universal aparece como simple ficción sin fuerza ni vitalidad. Según la configuración trágica toda la realidad del ser —toda la contingencia de la existencia humana y del mundo natural— debería quedar cubierta bajo el manto de dos poderes éticos absolutos que la determinaban con plena necesidad. Esa era, en efecto, la manera en que la tragedia respondía al problema religioso de hacer convergir la necesidad y la contingencia. Desde esta óptica nada podía considerarse simple hecho natural o ciega arbitrariedad, de manera que ni el género sexual ni el orden del nacimiento se consideraban elementos solo fortuitos, sino que se revestían de un significado espiritual y se integraban al ordenamiento necesario de la polis y de los destinos individuales. Pero esa configuración de lo necesario se muestra incapaz de contener el poder de lo contingente, como lo muestra, por ejemplo, el hecho de la primogenitura de Eteocles, que aún con todo su sentido universal, no puede evitar desencadenar los sucesos que llevan a Antígona a desobedecer a la ciudad y a poner en evidencia las grietas que corroen el bello orden ético de los griegos. Por ello, lo que debería ser un actuar de la esencia misma, "se manifiesta como un obrar contingente" (FE 430, ¶70), y la individualidad que debía encarnar un poder superior resulta ser movida contingentemente por la pasión.

La tragedia, en tanto configuración de la conciencia religiosa, culmina pues revelando el carácter ficticio de su representación de lo universal y, en esa medida, renunciando a su verdad declarada. Sin embargo, en esta autodestrucción del universo trágico despunta la nueva verdad. Las Erinias vengadoras, Zeus, los órdenes éticos

inconmovibles de los pueblos, todo esto aparece ahora como simple representación que se derrumba, pero lo que subsiste a la debacle es el sí mismo de la autoconciencia individual, que se muestra ahora como el verdadero fundamento detrás de la escena trágica[38]. Esta autoconciencia, por supuesto, ya no es la del héroe, mediador en el mundo de las potencias éticas, sino la persona real detrás de la máscara del actor (FE 431, ¶71); no el sujeto del gran destino, sino el individuo corriente y vulgar con sus afanes e inquietudes de todos los días. Pero al revelar a este sí mismo singular como la verdadera esencia y poder de la tragedia, ya esta ha quedado atrás y la conciencia ha pasado a una nueva configuración de su experiencia. Se trata de la *comedia*, la última de las figuras de la *religión del arte*.

Mientras que en la narración épica y en el drama trágico la conciencia se esfuerza por develar la escritura de lo universal en el embrollado medio de lo particular, la conciencia cómica ha comprendido que esta escritura es en realidad su propio trazado y representación, y que por lo tanto no tiene ninguna potencia en sí misma. El cómico significa entonces "la emancipación de la singularidad inmediata con respecto a todo presunto orden universal" (FE 432, ¶74). A él ya no le interesa presentar la acción efectiva de las potencias universales en el mundo, sino, al revés, denunciar su vacuidad y falta de verdad. El héroe trágico quiere hacer visibles en sus actos las potencias éticas absolutas; el personaje de la comedia quiere lo mismo, pero cae en el ridículo, pues la universalidad de la que se pavonea se reduce a nada al contacto con la vida contingente y vulgar cotidiana. En la comedia quien se toma en serio lo universal se enreda en situaciones grotescas y se hace objeto de burla. La verdadera conciencia cómica está por encima de ese irrisorio espectáculo, pues ya ha comprendido la nulidad de esas representaciones de lo universal. Sin referencias absolutas a las que deba respeto, ella juega solo al juego de lo universal, aunque sin creérselo de verdad, haciendo solo *como si*, con la distancia irónica del que se pone una máscara para hacer creer justamente lo contrario de

38 "La autoconciencia, la simple *certeza* de sí es, de hecho, la potencia negativa, la unidad del Zeus, de la esencia *sustancial* y la necesidad *abstracta*, es la unidad espiritual a la que todo retorna" (FE 430, ¶71).

lo que en realidad piensa, y por ello volviendo pronto a la desnudez de su individualidad habitual sin trascendencia (FE 431, ¶73). Pero si esto es así, si la comedia es la afirmación irónica de las esencias universales que en realidad solo hace mofa de ellas, entonces, en ella no se trata ya de reconocer las huellas de lo universal en el entramado de la contingencia del mundo, y por ello mismo ya no tenemos aquí una configuración de la conciencia religiosa. La comedia consuma así el desarrollo de *la religión del arte*, pero mostrando su fracaso, burlándose del esfuerzo de sus figuras, épicas o trágicas, e ironizando sobre sus elevadas verdades (Cf. Hebing 118)[39]. En ella se hace evidente la incapacidad del representar artístico griego (desde la escultura hasta la tragedia) para elaborar figurativamente la esencia universal. Con la obra de arte de la comedia, el griego renunció al intentó de poner en evidencia una verdad y una necesidad superior que congregara a todo el pueblo. No sorprende, entonces, que el apogeo de este género coincidiera con la crisis de la polis griega, es decir, con la imposibilidad por reconocer un *ethos* compartido en una comunidad cada vez más desintegrada en individuos lúcidos y desengañados, solo ciertos de su propio sí mismo.

Resulta significativo que solo desde la altura del capítulo de la "Religión" se hagan claras las razones últimas del derrumbe del mundo ético inmediato de los griegos. En efecto, si se considera únicamente el análisis de la sección de la "Eticidad", en el capítulo VI, la decadencia griega parece ser el fruto de las tensiones irresueltas en una comunidad que tiene en las familias y los individuos particulares su elemento y fundamento, pero que a la vez debe reprimir la singularización de estos elementos diluyéndola en sus fines universales (FE 281). En otras palabras, visto tan solo como *comunidad espiritual histórica*, el mundo griego perece a causa de la fragilidad de su arreglo institucional, distendido entre las demandas contrapuestas del todo de la comunidad y de sus partes singulares. Considerada ahora como *comunidad religiosa*, esta

39 Para este autor, la religión del arte alcanza en la comedia su desarrollo máximo, pero a la vez su punto de quiebre. Sin hacerla explícita, aquí se anunciaría ya el núcleo de la célebre tesis del fin del arte: tan pronto la esencia universal deviene en el puro pensamiento de la autoconciencia el arte (en este caso la religión del arte), toca a su fin.

fragilidad institucional resulta, a su vez, producto de la incapacidad griega por conferir a su intuición de la esencia absoluta una expresión y una figura reconocidas por todos; de la incapacidad de superar la cruda contingencia con la revelación de la forma de lo universal que le es inherente. La lección de Hegel aquí parece ser que un diseño institucional inteligente o un ordenamiento jurídico avanzado (el equilibrio de poderes o la universalización de los derechos básicos en los estados modernos) no garantizan el porvenir de ninguna comunidad o nación. En efecto, sin un sentido compartido para lo universal, sin una pertenencia mutua a una verdad unificadora, cualquier arreglo institucional, por complejo y consistente que parezca, queda sujeto a la contingencia del tiempo y al azar de los acontecimientos, y tarde o temprano termina derrumbándose. Es ese sentido para lo universal el que busca concretar la religión, al menos en el sentido amplio en que Hegel utiliza aquí este término. Siguiendo este planteamiento, puede entonces comprenderse en qué medida, de acuerdo con la dialéctica de la experiencia de la *Fenomenología*, la configuración de la religión en sus distintas formas representa la "verdad" de las configuraciones espirituales de los pueblos concretos expuestas antes.

Pero volvamos a la cuestión de la comedia. Como veíamos, ella representa la conciencia del fracaso de la religión griega, la superación de las formas de conciencia religiosa que los griegos ensayaron poner en práctica a través del arte. La comedia, en ese orden de ideas, da testimonio de la pérdida de lo universal y de la disolución de la comunidad. Pero como en cualquier forma de experiencia, todo este lado negativo y decepcionante de la comedia se acompaña de la posibilidad de que aquí surja una nueva verdad[40]. Esta no es otra que la verdad del sí mismo singular que aparece ahora como la única realidad por detrás del cielo de los dioses representado (FE 433, ¶76). En el momento en que las potencias éticas de la tragedia se revelan como ficciones, allí aparece la conciencia singular como única potencia absoluta.

40 En términos de Pinkard: "La comedia nos muestra que no hay solución estética para el problema real de la libertad, y que una solución real exige otra forma de vida" ("Autorität und Kunstreligion", 559).

En este punto tiene lugar uno de los giros dialécticos más curiosos de este capítulo, pues esta absolutización del sí mismo singular no significa solo la deificación del individuo concreto, quien, renunciando a toda forma de universalidad trascendente, es decir, a toda forma de religiosidad, retorna a la pura certeza de sí y se refugia en ella. Tal disolución de lo común en individualidades atomizadas, solo seguras de sí mismas, fue la que tuvo lugar en el mundo romano, y, en efecto, en el desarrollo del espíritu histórico que se describe en el capítulo VI, la comunidad ética griega es superada por la comunidad de personas del derecho romano. Pero cuando se consideran las cosas desde el punto de vista de la religión, Hegel entrevé otro desenlace para este cielo despoblado de dioses que dejó al singular como única potencia real. En este desenlace, la absolutización del singular ya no significa la *divinización del individuo*, sino, más bien, la *individualización de lo divino*, o como dice Hegel, "el devenir humano de la esencia divina" (FE 433, ¶77). En otros términos, la puesta en evidencia del carácter ficticio de las representaciones divinas, es decir, el vaciamiento de lo universal, puede conducir o bien a poblar con la singularidad del individuo el horizonte despoblado de lo universal, o bien a una reconsideración o resignificación de la naturaleza de eso universal, pues ahora se hace evidente que la mera representación de este solo nos ha dejado la figura de una esencia separada y extraña para la conciencia. Desde esta segunda perspectiva, no se abandona la religión al desmitificar la esencia universal y absolutizar a un individuo encapsulado en su propia certeza, sino que se accede a una nueva configuración de esta al reinterpretar la universalidad buscada como individuo autoconsciente, es decir, como sujeto y no como el simple objeto misterioso y lejano de una representación artística que necesariamente será siempre imperfecta.

Esta nueva configuración de la religión es la que Hegel llama la *religión revelada* [*die offenbare Religion*], que se discute en la tercera y última sección del capítulo VII, y que histórica y fenoménicamente corresponde al cristianismo: la religión del universal hecho hombre. La configuración de la religión salta pues en su desarrollo desde el mundo religioso griego hasta el cristianismo, que ya no es el nombre para una comunidad específica sino el horizonte religioso que enmarca

todo el desarrollo del espíritu en Occidente. Así pues, mientras que el despliegue del espíritu objetivo se encadena con la evolución histórica de las comunidades, de modo que pasa de manera continua entre Grecia, el Imperio romano, el mundo medieval y así hasta la sociedad posrevolucionaria de Hegel, el desarrollo del espíritu absoluto de la religión no muestra la misma continuidad en el tiempo: destella en algunos períodos (las religiones de Egipto y Grecia), pero desaparece en otros (los mundos antirreligiosos de Roma o de la Ilustración), hasta renacer en su figura más madura con el cristianismo. Pero que no se verifique una continuidad histórica no quiere decir que no haya una continuidad dialéctica o conceptual. Por ello, el tránsito de la comedia, al final de la religión griega, al cristianismo se da en forma de un giro o inversión dialéctica. En esta el "sí mismo absoluto" con que concluye la religión del arte se convierte en un "absoluto que se hace un sí mismo singular", una esencia universal que deja de ser sustancia misteriosa y ajena para convertirse en un sujeto, en el Cristo familiar y cercano, cuya acción redentora es la verdadera conciliación entre lo infinito y lo finito (FE 433, ¶77)[41]. De esta forma, la conciencia cómica, sin ser una configuración de la conciencia religiosa, sí pone en marcha la experiencia que resultará en la religión revelada, esto es, en la figura más elevada de la religiosidad. Una sutil dialéctica, una curiosa inversión, anuda pues, según Hegel, a la conciencia

41 "En el curso de esta inversión, la esencia o la sustancia —gramatical u ontológica— deviene de nuevo el verdadero sujeto, mientras que el sí mismo vuelve a ser accidente o predicado" (J. Schmidt 392). Por lo demás, Hegel tiene mucho cuidado en subrayar el carácter dialéctico de esta inversión. Con ella, en efecto, no se trata de un simple poner "patas arriba" las cosas, de modo que si antes se ha afirmado que son los individuos singulares los que crean por medio de sus representaciones a los dioses, ahora se afirme, al revés, que son los dioses los que nos tienen a nosotros como sus juguetes, con lo que solo se retornaría al esquema de la religión natural. La inversión es dialéctica, porque reúne y supera los dos momentos anteriores: tanto al dios solo sustancial de la religión natural como al dios que es solo un predicado de la conciencia en la "religión del arte". En el cristianismo, la inversión se dará como una "unión y penetración de ambas naturalezas" (FE 434, ¶78), de modo que dios será sustancia simple, pero a la vez objetivada.

cómica que ante la "ausencia de esencia y sin terror de lo universal" (FE 433, ¶76) vive bien consigo misma, con la conciencia del cristiano reconfortado por el mensaje salvador del mesías. La experiencia de la comedia representa así el momento antirreligioso en el despliegue de la conciencia religiosa. Hegel parece decirnos que solo un individuo que ha llegado a admitir con jovialidad y con ironía burlona la ausencia total de lo universal puede llegar a revivir luego, en virtud de una paradójica finta dialéctica, un sentido más auténtico para lo universal y conformar así una comunidad religiosa más genuina. Esta será la comunidad cristiana y en ella se completará al fin el desarrollo de la configuración de la conciencia religiosa que Hegel somete a la prueba de la experiencia en el capítulo VII. Por eso tendremos que analizar enseguida, de manera más precisa, su devenir dialéctico y su estructura general.

3. El devenir dialéctico del cristianismo

Sin embargo, antes de pasar a este análisis, debemos recoger de manera sucinta lo que hemos ganado hasta aquí. Todo nuestro esfuerzo hasta ahora se ha enfocado en mostrar que lo que Hegel llama "religión" en el capítulo VII representa una genuina estación de la experiencia de la *Fenomenología*, esto es, una configuración de la conciencia que surge del derrumbe de la figura anterior, a saber, la certeza moral. En ese orden de ideas, hemos visto que la figura de la religión eleva a su forma verdadera elementos ya presentes en la certeza moral (su aspecto social o comunitario, y su carácter performativo), al tiempo que se presenta como la configuración que logrará responder a la problemática que esta no pudo resolver, esto es, a la cuestión de hacer presente lo universal en el *médium* de la contingencia. De manera más específica, podemos decir que la nueva figura de la religión se encarna en la conciencia de una comunidad que, con el obrar de todos sus miembros, pretende sacar a luz y hacer vigente la esencia universal que congrega a todos en medio del mundo y su contingencia insuperable. Pero si esto es así entonces Hegel usa aquí la noción de *religión* en un sentido muy preciso, no solo de manera amplia, como el conjunto de dogmas y prácticas relativas a un dios, o como un difuso sentimiento de trascendencia que puede conmover

a veces a un individuo solitario, sino como la experiencia peculiar de una comunidad entera que obra de manera conjunta y consciente en busca de su esencia y fundamento[42].

Esa especificidad del término es la que Hegel trata de cernir en los primeros párrafos del capítulo VII. En efecto, allí se nos recuerda que el fenómeno religioso ya se manifestaba en algunas de las configuraciones de la experiencia examinadas. En el *entendimiento*, por ejemplo, se ganaba una conciencia de lo suprasensible, y en la *conciencia desventurada*, una intuición de un "más allá" universal aunque inalcanzable (FE 395, ¶2). No obstante, estas formas de religiosidad no encajan propiamente en la noción hegeliana de religión. Bastaría con señalar que ninguna de estas figuras de la conciencia representa formas reales de comunidad, sino tan solo puntos de vista individuales y por ello meras abstracciones. No se trata pues de grupos o colectividades humanas buscando develar su esencia común, sino de individuos que solo en tanto singulares buscan una conexión con lo universal. Se podría agregar, además, que en el *entendimiento* se trata más bien de una conciencia teórica que contempla la esencia, y no de una que la produce performativamente desde su obrar, como debe ser en el caso de una genuina conciencia religiosa. Por lo demás, la verdad de la *conciencia desventurada* es aún el principio de la absolutez del sí mismo individual que, como vimos, fue introducido por la irreligiosidad de la conciencia cómica, si bien solo como su reverso[43]. Hegel, sin

42 Como señala Lewis, en lo que concierne a la religión, Hegel, como muchos de sus contemporáneos (Kant, Mendelssohn o Schleiermacher), no está interesado en cuestiones puramente doctrinales, sino que aspira más bien a una "renegociación del término" que lo hiciera compatible con el desarrollo intelectual alcanzado en la Ilustración y, en particular, a "una concepción moderna del cristianismo que evitara el conflicto con el poder de la razón". Por ello, desde sus primeros escritos la teoría de la religión en Hegel estuvo conectada con el problema de la cohesión social: "Cómo asegurar los lazos entre los miembros de una sociedad, y entre ellos y las instituciones sociales centrales" (Lewis, *Religion, Modernity and Politics* 2).

43 La conciencia desventurada es, en este sentido, un desarrollo de la conciencia cómica. Como esta, ella reconoce la validez absoluta de la persona abstracta, solo que mientras la cómica vive esta absolutez con alegría y tranquilidad, la desgraciada la experimenta como la pérdida de la

embargo, pone en primer plano otro planteamiento para desvirtuar el carácter religioso de estas configuraciones. Según él, estas se refieren a la esencia absoluta solo desde el "*punto de vista de la conciencia*" (FE 395, ¶1), es decir, como un objeto para la conciencia, de manera que aquí lo divino es puesto como externo al individuo que lo intuye, como una esencia alejada y extraña, carente de vida o situada en un más allá inaccesible, pero en todo caso, rodeada de una opacidad tal, que no permite a la conciencia reconocerse en ella. Se trata entonces de un universal que no es aún "espíritu que se sabe como espíritu" (FE 395, ¶2), de una "noche inconsciente sin la claridad del saberse a sí misma" (FE 395, ¶3). Es la ausencia de este saber la que impide que estas configuraciones puedan denominarse propiamente "religiosas".

Con este planteamiento Hegel no introduce un nuevo criterio definitorio de lo religioso distinto de los que hemos identificado, sino que simplemente hace explícito el sentido último al que estos apuntan. Si antes hemos dicho que una experiencia religiosa es aquella en la que una comunidad entera busca y actualiza con su acción —en medio de toda finitud y contingencia— la esencia o verdad universal que la unifica y le da sentido, ahora Hegel nos quiere indicar que una experiencia así va necesariamente acompañada de un saber. En efecto, reconocer su esencia universal y vivificarla con su obrar significa para la comunidad un saber sobre sí misma, una forma suprema de autoconocimiento, es decir, la realización de su más alta autoconciencia. El caso es que este saber de sí de la comunidad solo es posible si su esencia misma, la figura que encarna su divinidad, se configura a su vez como autoconciencia que sabe de sí, y no como universal inerte, *más allá* impenetrable, destino o potencia ética inescrutable. En otras palabras, solo cuando lo divino se muestra en forma de autoconciencia que sabe de sí puede interpelar a la conciencia humana, y la comunidad que la escucha puede reconocerse en ella y saber allí su verdad más profunda y determinante. Por esto mismo es la ausencia de este saber, de este reconocerse en un dios que sabe de sí —reconocimiento que es la marca decisiva de una verdadera comunidad religiosa—, la

esencia supraindividual, como el dolor de reconocer que "Dios ha muerto" (FE 435, ¶81).

responsable de que no haya religión en la comunidad racional ilustrada o en la comunidad de sujetos morales que diseñó Kant. En la primera, el lugar de lo divino lo ocupa un vacío indiferente, que no interpela al ser humano, de modo que este se satisface y se pierde a sí mismo en el presente de la utilidad inmediata (FE 396, ¶4). En la segunda, la esencia universal se llama deber, pero este es solo un saber abstracto del sujeto cuyo contenido es tan impreciso que no le aclara a la comunidad sus más profundas verdades (FE 396, ¶5). Dicho de otra forma, para Hegel no es posible conformar una religión y una comunidad religiosa ni con el dios del progreso, ni divinizando la intuición moral de los individuos. A estas pseudofiguras de lo universal les falta vida y potencia espiritual, carecen de un contenido que se haga explícito por sí mismo, que hable a los individuos y los congregue en comunidad, aclarándoles entonces su lugar en el mundo y el sentido último de su existencia. Medido con la vara de este saber de la religión, ni siquiera la comunidad ética griega, a la que, como vimos, Hegel le adscribe una "religión del arte", encarna una auténtica comunidad religiosa. Ella reunió a los singulares en torno a una intuición compartida de lo universal que revivía y se hacía efectiva mediante el obrar de los individuos; ella configuró una figura de lo universal y organizó un mundo ético con el que los griegos superaron durante mucho tiempo la mera contingencia del acontecer. Sin embargo, estas figuras de lo divino —las potencias éticas— resultaron tan faltas de autoconciencia, de claridad sobre sí mismas, que al final, hundidas en la noche de un misterio insondable, poco ayudaron al griego a ganar un saber sobre su propia esencia (FE 395, ¶3).

En su determinación más precisa, la noción hegeliana de *religión* encuentra su elemento definitorio en este saber de la divinidad, que es también saber de la comunidad sobre ella misma, en la autoconciencia de un dios que resulta en la autoconciencia de la comunidad humana. Como hemos visto, esta figura de una divinidad autoconsciente, de un absoluto que toma la forma del sí mismo, es la que logró perfilar el cristianismo con su verdad fundamental de la encarnación humana de dios en el hijo. Como también hemos señalado, para Hegel este dogma no resulta infundado, sino que brota del movimiento dialéctico que invierte la verdad de la comedia (el sí mismo es el absoluto) en una

nueva concepción del universal (el absoluto que se hace sí mismo). Como sea, lo que importa destacar es que el cristianismo abrió con esa configuración de la esencia divina, hasta entonces inédita, la posibilidad de erigir una comunidad humana en torno a un conocimiento de su propia esencia, a una conciencia profunda de su más íntima naturaleza y a un saber acerca de su lugar en el mundo. Por estar dotada de esta forma elevada de saber y de autoconciencia, la comunidad cristiana aparece en la exposición hegeliana como la culminación del movimiento dialéctico de la religión y, por ello, como la forma de realización más alta de la conciencia religiosa. En ella se supera la pura inmediatez de un dios naturalizado en el que se absorben los individuos sin conciencia, como ocurre en la religión natural, pero también todas las figuraciones artísticas de lo divino, que si bien hacen visibles para la comunidad algunas de sus verdades fundamentales, representan en últimas potencias alienantes que enajenan al individuo de su verdadero ser. Visto así, solo en el cristianismo fue posible desplegar ese saber autoconsciente que se desarrolló incompleto en la religión del arte de los griegos. A este saber Hegel lo denomina "representación" [*Vorstellung*]. Como se recordará, la representación acompaña ya los diversos productos de la religión del arte, teniendo en la tragedia su expresión más elevada, en tanto allí se hacen de nuevo presentes, esto es, se re-presentan, en el medio de lo singular, las potencias universales de lo divino. El representar propio del cristianismo, como veremos, supera estas formas materiales de la representación artística, en tanto acerca el saber autoconsciente de la comunidad a su forma conceptual verdadera. Sin embargo, las representaciones religiosas mostrarán pronto sus limitaciones como intento de aprehender lo universal en su convergencia con lo singular; la conciencia cristiana, en efecto, comprobará en su experiencia que estas resultan insuficientes para unificar a la comunidad en torno a su esencia divina. El saber del cristianismo tendrá, entonces, que ser superado por esa forma de experiencia y conocimiento que Hegel denominará "saber absoluto".

Estas últimas observaciones se desarrollarán en el capítulo que sigue. Antes de abordar esta temática, sin embargo, quisiéramos volver sobre las cuestiones que quedaron planteadas al final de la introducción de este capítulo, acerca del sentido mismo de la sección de la religión

en la *Fenomenología* y sobre la naturaleza del saber que le es cosustancial. En efecto, la identificación de ese saber autoconsciente como elemento nuclear de la conciencia religiosa nos pone ya en condición de explicar el hecho en apariencia extraño, como mostrábamos entonces, de que en el orden expositivo de la experiencia en la *Fenomenología* al análisis de la certeza moral le suceda la exposición de la *religión*, más aún cuando es el cristianismo el que se toma como la expresión más completa de esta última. La extrañeza resulta al considerar que Hegel parece retroceder desde una figura de la conciencia ya formada por los ideales de la racionalidad ilustrada, como es la certeza moral, a una experiencia como la religiosa, que suele asociarse con una forma de heteronomía, cuando no de dogmatismo y superstición[44].

Pero en realidad no hay tal vuelta atrás. Con el paso de la certeza moral a la religión, Hegel no está llamando a la comunidad posrevolucionaria de su propio presente a retroceder hacia formas heterónomas de individualización y de constitución de la sociedad, ni a abandonar los conocimientos de la ciencia moderna o los planteamientos de la

---

44 Un análisis como el de F. Jameson (2010) hace eco de esta extrañeza. Para este autor, resulta paradójico ese retorno a la religión luego de la aparición histórica del espíritu en el capítulo VI. Es como si Hegel —se nos dice— sintiera que falta algo en su narrativa luego de su acabamiento en 1807 y lo añade duplicando, con un recuento desde el punto de vista de la religión, lo narrado desde el punto de vista histórico (Jameson 116). Con esto, Hegel haría simplemente justicia al papel que jugaba la religión por entonces, como instancia de unificación de todos los ámbitos de la vida; un papel que en la actualidad ya habría perdido (*ibíd.* 128). El enfoque de Jameson minimiza así el rol de la religión en la dialéctica de la experiencia, y es un claro ejemplo de cómo una lectura que no advierta el movimiento de la conciencia que recorre toda la *Fenomenología* tropezará con pasajes enteros, como el de la religión, con los que no sabrá qué hacer. Por lo demás, esta extrañeza de cara a la religión en la *Fenomenología* solo sería un caso particular de la incomodidad de muchos comentaristas ante el mismo tema en la filosofía hegeliana en general. Célebres interpretaciones de la obra de Hegel, como la de Terry Pinkard o Robert Pippin, han sido acusadas de silenciar el lugar central de la religión en el pensamiento hegeliano, en su intento por hacer de él un continuador radical del criticismo kantiano (Magee 14-15) y, en esa medida, de construirse un Hegel confortable, que no representa ningún desafío al pensamiento finito y secular (Beiser "Introduction", 4-5; Peperzak 10-13).

filosofía crítica y trocarlos por los mitos y supersticiones religiosas. Esto no es así porque el paso hacia la religión es entendido fundamentalmente como el paso hacia un saber elevado de la comunidad sobre sí misma, esto es, hacia un grado de autoconciencia que no ha tenido equivalente en la historia. Lejos de renovar formas superadas de heteronomía, este saber es en escencia un saber radical sobre la autonomía constitutiva de la conciencia humana, individual o colectiva. Se trata del saber que reconoce tanto la condición autofundante del sujeto como la capacidad y el derecho inalienable de las comunidades a autodeterminarse. Este saber fraguado ya con los principios de la Ilustración y con la experiencia de la revolución que enseñó a los pueblos que ellos eran los agentes creadores de su propia historia, representa, sin embargo, una forma más elevada de autonomía que la que preconizó la razón ilustrada moderna. En efecto, él ha dejado atrás la abstracción de una autonomía meramente singular, fundada tan solo en la postulada libertad del individuo, haciéndola real con el reconocimiento de la pertenencia del ser humano a comunidades espirituales que definen su esencia. En esto consiste justamente el aporte de la religión, y en particular del cristianismo, que Hegel hace valer como correctivo a los excesos de una Modernidad basada en la ficción de un sujeto racional centrado sobre sí mismo: en advertir que el individuo aprehende su verdad, se constituye a sí mismo y gana su libertad efectiva solo como miembro de una comunidad de iguales en la que reconoce los ejes de sentido de su propia existencia. En este punto en particular (no en su doctrina exotérica ni en su marco institucional premoderno) el cristianismo va más allá de la Ilustración: retoma el postulado de la autonomía y la libertad, pero los sitúa y les da sustancia en el suelo de una comunidad concreta que se congrega en la búsqueda de una verdad compartida. Por esto mismo, no se trata tampoco de un retroceso a un comunitarismo esencialista: la verdad de la comunidad no es una esencia en-sí, puesta allí para ser descubierta, sino, como hemos visto, tan solo una intuición de lo universal a la que los individuos dan figura y realidad con su obrar conjunto. Con el tránsito hacia la religión señalado por Hegel, la conciencia posrevolucionaria que hace la experiencia no renuncia a la verdad fundacional del mundo moderno, esto es, a la idea de que

son los individuos y pueblos los que deciden sobre sus propias vidas y destinos; pero esta idea gana en determinación y profundidad, al ser reconciliada con la verdad de la comunidad y de la tradición, en tanto horizontes que sostienen el ser de una existencia solo individual.

De modo similar, con base en todo lo dicho, podemos responder las preguntas que hacíamos también al comienzo acerca de la naturaleza de este saber de la religión y su conexión con otras formas de conocimiento. La naturaleza cognoscente de la conciencia religiosa se indica en Hegel, como ya hemos visto, con la noción de representación. Lo que queremos destacar ahora es que ese saber de la representación resulta en el orden dialéctico de la experiencia un saber superior al tipo de conocimiento que procede del entendimiento [*Verstand*] y que resulta paradigmático para buena parte de la filosofía y la cultura modernas. El *entendimiento* se presenta en la *Fenomenología* como aquella forma de conciencia que remite la percepción de las cosas externas a un interior solo concebido que constituiría su verdad última. En ese sentido, más que de una facultad, el entendimiento en Hegel hace referencia a una forma de experiencia que se propone penetrar por detrás de lo fenoménico, para develar las leyes y principios abstractos que lo gobiernan. Con esta experiencia, Hegel alude por supuesto al tipo de experiencia propio de las modernas ciencias de la naturaleza, que no se queda en la observación de los fenómenos visibles, sino que los explica a partir de las leyes universales que los articulan. Esta forma de experiencia llegó a considerarse en la Modernidad como la vía de acceso privilegiada al conocimiento de la verdad y, desde entonces, se impuso (y se impone aún) como el modelo a seguir por toda forma de saber que aspire a convertirse en disciplina genuinamente científica.

Pues bien, todo este entusiasmo en torno a la ciencia moderna es rechazado tajantemente por Hegel. Para él, el entendimiento científico se mueve solo en la superficie de los fenómenos, sin captar la íntima vinculación que liga a estos con la conciencia. Es claro que la ciencia se eleva a la esfera universal de las leyes, pero este universal resulta solo un horizonte abstracto que no hace evidente la interpenetración real de la conciencia con su mundo, que no intuye por ello las mutuas remisiones entre lo singular y lo universal, esto es, la pertenencia del individuo a la esfera total del ser. El entendimiento de las ciencias es

por ello conciencia solo objetiva que se separa del mundo fenoménico para abstraer entonces un entramado de leyes con el que espera predecir, controlar y dominar, como a distancia, su realidad inmediata. La refutación de esta pretensión del *entendimiento*, de su verdad declarada, ocurre en la *Fenomenología* en el interior de la dialéctica de la experiencia, es decir, mostrando las contradicciones en que incurre este punto de vista cuando quiere imponer su verdad a la experiencia, y superando esta forma de conciencia en una nueva configuración más amplia, desde la cual se pone en evidencia su limitado alcance. No vamos a repetir este movimiento dialéctico, que es bastante conocido. Lo que nos interesa destacar ahora es que en el interior de esta dialéctica el saber representativo de la religión representa una etapa muy superior a la del saber objetivo del entendimiento teórico de las ciencias, y que, por tal motivo, el tránsito hacia la religión que Hegel hace dar a una conciencia ya ilustrada y formada en la ciencia no implica un retroceso, sino un avance cognoscitivo fundamental, un reconocimiento más profundo de nuestra vinculación con el todo, un saber más elevado de los múltiples lazos que trenzan nuestra existencia finita singular con el entramado de la razón universal. Mientras el entendimiento científico remite la intuición sensible externa a una ley aún más exterior, radicalizando así la distancia entre la conciencia y lo real, la conciencia que representa interioriza esta intuición: no solo la conserva en el recuerdo como imagen, sino que adscribe luego a esta imagen una significación que la vincula con la totalidad de sentido de lo real, del modo en que el cristiano ve en un hombre real no un simple dato de los sentidos, sino la imagen de Dios y la verdad del mundo. La ciencia enlaza a la realidad la esfera suprasensible de las leyes abstractas; la representación (sea en el arte o la religión) no enlaza, sino que parte de esa realidad y reconoce en ella el sentido que todo lo unifica, es decir, a Dios (FE 439, ¶87). Así, mientras el proceder de la ciencia nos hace cada vez más externos a un mundo objetivado, la representación (sea en el arte o en la religión) nos hace cada vez más conscientes de la unidad que conformamos con una realidad, en cuyo sentido reconocemos nuestra propia verdad. Por eso, mientras la ciencia es apenas conciencia de lo suprasensible, la conciencia religiosa se reconoce en lo divino y a través de este deviene autoconciencia.

Tendremos que precisar con muchísima más fineza esta forma de realización de la representación de la que brota el saber propio de la religión. Por lo pronto solo queríamos indicar someramente de qué manera este saber significa un conocimiento profundo de la unidad conceptual que aúna lo universal y lo singular, en comparación con el cual todo conocer objetivo de las ciencias resulta apenas un deslizarse sobre la superficie del mundo. Con ello queríamos justificar el lugar que Hegel da a la religión en el camino de la experiencia, como una etapa superior a aquella que le corresponde a la experiencia del mundo moderno secularizado. Con el nombre de "religión" Hegel mienta un tipo de saber que rebasa de lejos todos los resultados del conocimiento científico de los que la modernidad está tan orgullosa. Se trata de un saber no meramente teórico y contemplativo de un objeto externo, sino de uno que produce su objeto y su verdad con el obrar y el actuar humanos; un saber que no deja incólume al sujeto, sino que lo transforma al hacerlo consciente de su pertenencia a una comunidad y a un horizonte de sentido compartido; un saber, por último, que no da cuenta simplemente de tal o cual región particular del ente, fragmentando la realidad en ámbitos inconmensurables, sino que permite intuir la unidad racional última que vincula a la conciencia con la totalidad de lo real y que representa la verdadera figura de lo absoluto[45].

El saber o saberes de la Modernidad —esto es, la mentalidad ilustrada, el entendimiento científico, pero también la filosofía del criticismo kantiano— generan quiebres y particiones en el ser de lo real, lo analizan y fracturan; piénsese, por ejemplo, en los dualismos

45 Russon destaca en este contexto el papel de los rituales religiosos que encarnan lo que para una comunidad cuenta como verdades evidentes y a través de los cuales los individuos establecen los significados y orientaciones comunes de sus prácticas (*Reading Hegel's* Phenomenology, 177). En ese sentido, él compara este saber de la religión con el saber preteorético y ligado a la praxis propio de lo que Heidegger llama la "precomprensión" (*ibíd.*, 169-172). La religión, según esto, vendría a determinar el "contexto fundacional que haría posible la experiencia" (*ibíd.*, 201). Estos últimos planteamientos nos resultan, sin embargo, exagerados, pues hacen de la religión algo trascendental y no una forma de experiencia atravesada por una historia dialéctica propia.

naturaleza/cultura, individuo/comunidad, teoría/práctica, sujeto/objeto, singular/universal, etc. El saber de la representación que Hegel recoge en la religión supera estas escisiones y cortes, y reconcilia lo dividido, congregándolo en la unidad dinámica de una esencia que todo lo permea. Por superar la posición de una conciencia que se enfrenta al mundo, por realizarse en el elemento de la representación que devela el objeto como producido también por los individuos, y por generar con ello formas de reconocimiento y autoconocimiento en lo otro, este saber elevado se acerca más al arte que a la ciencia y la teoría. De allí que en la *Fenomenología*, como hemos visto, Hegel pueda hablar de una *religión del arte*; de allí también que su sistema posterior reúna luego al arte y a la religión, junto con la filosofía, como las formas superiores de autoconciencia del espíritu, esto es, del llamado "espíritu absoluto". Pero a pesar de esta elevada posición, Hegel mostrará muy pronto que el saber de la religión no alcanza la perfección y complejidad que solo es propia del saber filosófico, es decir, del saber *del* concepto (en el doble genitivo de conciencia del concepto y autoconciencia del mismo), que será el objeto de la última experiencia de la *Fenomenología*, esto es, del llamado "saber absoluto".

Todo esto hace parte de lo que consideraremos enseguida, primero, en una caracterización más precisa de la figura de la *religión revelada*, que encarna para Hegel el desarrollo más alto de la conciencia religiosa, y luego con el análisis de la experiencia que esta figura vivirá y en la que se le mostrarán los límites y contradicciones de su verdad declarada. Por el momento, solo queríamos indicar que es la *religión*, en tanto forma de saber, en tanto instancia de conocimiento absoluto, la que debe ponerse en línea con la figura de la *certeza moral* en la secuencia dialéctica de la experiencia. Pero esto quiere decir también que una experiencia así de saber, si bien despunta ya desde los orígenes de la comunidad cristiana, solo encuentra las condiciones para su óptima realización en el suelo histórico de las sociedades ilustradas posrevolucionarias del presente de Hegel. Solo allí se tiene, en efecto, una genuina comunidad de iguales, consciente de ser sujeto de su propia historia, una comunidad de individuos que se saben autónomos, pero que reconocen también que esta autonomía solo tiene realidad en el suelo compartido de un "nosotros". Solo en este horizonte histórico se

alcanza el reconocimiento de la finitud insuperable que es inherente a la existencia humana, y solo ahora, luego de una larga formación y de una vasta experiencia histórica, se llega al desengaño con respecto a todas las formas pasadas de lo universal. Pero justo por esto mismo, por este reconocimiento de la contingencia que nos previene contra las falsas figuras de lo absoluto, solo en esta época una comunidad humana está en condiciones de emprender la búsqueda de un genuino sentido de lo universal. El saber acerca de nuestra debilidad nos hace fuertes: tal parece ser el sentido de la inversión dialéctica que Hegel ve en marcha en su época. El reconocimiento de la finitud humana y el fracaso en la realización del proyecto universalista ilustrado marcan el presente de Hegel, que la *Fenomenología* analiza en la experiencia de la certeza moral. De allí, sin embargo, no se siguen de manera inexorable el nihilismo y la desesperación, sino, al revés, un nuevo ímpetu afirmativo que congrega a los individuos alrededor de una verdad intuida, y los lleva a buscar ahora, en tanto comunidad, la figura real de eso universal solo presentido. Tal congregación es la comunidad religiosa.

En consecuencia, si antes dijimos que en su forma más elevada la conciencia religiosa, que supera en la experiencia tanto a la conciencia ilustrada como a la moral del sujeto autónomo, corresponde en Hegel al cristianismo, debemos añadir ahora que se trata de un cristianismo moderno. Es decir, no es esa forma supersticiosa de noumenología que hace de la divinidad un absoluto inaccesible frente al cual el ser humano se enajena de su verdadera esencia, sino, sobre todo, una forma de saber y de actuar (saber práctico o praxis cognoscitiva) que se funda en el reconocimiento de la unidad de Dios y el hombre, de lo universal y lo singular, de la humanidad de Dios y la divinidad del ser humano; de un cristianismo, por tanto, que es ante todo un contramovimiento a la alienación y el camino genuino hacia la libertad del individuo[46]. Históricamente, se trata de un cristianismo formado en la experiencia de la Reforma y que ha absorbido ya las críticas del ateísmo

46 Sobre esta naturaleza no enajenante de la religión, véase P. Kain (213 ss.). Para la religión, como instancia que promueve la realización de la libertad más allá de su propia esfera, p., e. a través de la unidad cívica de la comunidad, véase Maker ("Religion and The Dialectic", 64).

y el agnosticismo ilustrado, del cristianismo desmitologizado que no combate, sino que busca reconciliarse con los desarrollos intelectuales y sociales de la modernidad[47]. Pero más allá de este emplazamiento de la comunidad cristiana en el clima espiritual de la Europa posrevolucionaria, la *Fenomenología* quiere reconducir dicha comunidad, por encima de sus formas institucionales y de su corpus dogmático, a una experiencia básica y profunda de sentido, que constituye su verdad más íntima, y que permite integrarla al camino dialéctico de la experiencia que esta obra describe.

47 Sobre la desmitologización en la noción de *religión* en Hegel, véase T. Lewis ("Religion and Demithologization", 192). Véase sobre este punto también a Speight, para quien Hegel no solo es un desmitologizador, sino, ante todo, un "transmitologizador", en el sentido en que postula una relación esencial entre religión y filosofía en cuanto a la verdad (*The Philosophy of Hegel*, 118).

CAPÍTULO 4
La *Religión revelada* o la verdad del cristianismo

1. El doble lugar de la *Religión revelada* en la Fenomenología[1]

La *religión revelada*, que no es sino el nombre hegeliano para el cristianismo, se expone en la tercera sección (c) del capítulo vii, luego del análisis de la religión natural (a) y de la religión del arte (b). Se trata de un pasaje complejo, no solo desde el punto de vista del contenido, sino también por la posición que ocupa en la enrevesada estructura de la *Fenomenología*. En efecto, aquí se entrecruzan varios ejes expositivos que vale la pena distinguir. En primer lugar, la religión revelada representa la culminación del desarrollo interno de la religión, es decir, la etapa final del camino de formación de la conciencia religiosa que comienza con la aprehensión inmediata de lo absoluto en la naturaleza (religión natural), y que atraviesa luego las diversas formas de figuración de lo divino que produjo la conciencia artística de los griegos (la religión del arte). En segundo lugar, el

1 Una vez más, las referencias a la *Fenomenología* en este capítulo se realizan señalando la página de la edición del Fondo de Cultura Económica y el número del párrafo correspondiente. Los párrafos que se analizan en este capítulo corresponden en su mayoría a la parte c del capítulo vii, es decir, a la sección titulada "La religión revelada". Estos van del párrafo ¶77 (p. 433) al ¶116.

cristianismo representa también la nueva configuración que resulta de la experiencia de la *certeza moral*, es decir, la superación de esta forma última de experiencia que, a su vez, verá fracasar su pretensión de verdad y dará paso a la experiencia final del *saber absoluto*. Por lo demás, en cada uno de estos órdenes expositivos —o sea tanto en el interior de la religión como en el curso del camino de la experiencia— es necesario distinguir, según las indicaciones de la introducción de la obra, la perspectiva del filósofo del punto de vista de la conciencia que hace la experiencia. Conviene, entonces, aclarar brevemente este doble punto de vista que a su vez se duplica, con el fin de obtener un panorama amplio del lugar de esta sección en el proyecto de la *Fenomenología* y su significación última.

Examinemos primero la última línea expositiva mencionada, es decir, la religión revelada como superación de la experiencia de la certeza moral. Aquí la distinción entre la perspectiva de la conciencia y la perspectiva del filósofo se debe recoger de todo lo ya explicado en nuestra discusión anterior. En el plano de la experiencia, el paso de la *certeza moral* a la *religión* ha sido señalado, en efecto, como el tránsito que va de una comunidad que ha ganado conciencia de la contingencia inherente a su existencia a una que, sin sucumbir al nihilismo que esto conlleva, congrega a sus individuos alrededor del propósito de hacer visible una esencia universal que apenas borrosamente se intuye en el medio de la finitud. Para el filósofo, por su parte, como vimos en el capítulo anterior, este paso en la experiencia corresponde al movimiento dialéctico que va del espíritu cierto de sí mismo al espíritu que se sabe a sí mismo, esto es, al espíritu autoconsciente. Al final del momento del "Espíritu" (C.BB), dice Hegel, el filósofo ha contemplado el desfile de las diversas figuras del espíritu en la historia (la sucesión cronológica de las comunidades), pero no ve allí una simple sucesión de etapas indiferentes, sino que en la reunión de todas ellas aprehende los momentos de un mismo movimiento dialéctico, por el cual el espíritu supera su inmediatez y su extrañeza, y gana certeza de sí mismo. En otras palabras, lo que se advierte desde el punto de vista del filósofo es que, al devenir de la historia en su totalidad, lo anima y unifica el esfuerzo del ser humano por aprehender el sentido de una esencia absoluta que hasta ahora se ha mostrado ajena y dis-

tante, pero que bajo las condiciones del presente de Hegel —es decir, luego de superadas las versiones solo empobrecidas del absoluto, y tras la larga formación que culmina en el autoconocimiento de la comunidad— se hace inminente y al fin susceptible de ser realizada. Si hasta entonces solo se tenía conciencia de este absoluto como de un objeto inasible, ahora este se muestra al alcance: ya no es una entidad opaca e impenetrable, sino un sentido y una racionalidad visibles en los que la comunidad se reconoce. Este proceso, aprehendido en su conjunto, significa filosóficamente el paso que va de la conciencia del espíritu (o sea de un espíritu que es apenas conciencia de un objeto que se le enfrenta) al espíritu autoconsciente. Podemos, entonces, indicar ahora la articulación de los dos puntos de vista, pues si para el filósofo el momento de la "Religión" (C.CC) significará la realización y el despliegue de esta autoconciencia alcanzada, para la conciencia, sumida en la experiencia, este despliegue consiste en asegurar en una forma de saber lo que al final de la experiencia pasada es apenas una certeza confusa de lo universal. Este saber, como ya lo hemos señalado, es el de la representación[2]. O, planteando la cosa desde el otro lado: la experiencia de lo divino y absoluto que la conciencia cristiana realiza vitalmente a través de las múltiples representaciones del Padre, la creación y el pecado, y la vida, muerte y resurrección del Hijo, etc., tienen para el filósofo el significado último de ser maneras en que se

---

2 Todo este párrafo es una glosa del siguiente pasaje de la introducción al capítulo VII: "El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura. Las figuras de este espíritu que han sido examinadas —la del espíritu verdadero, la del espíritu extrañado de sí mismo y la del espíritu cierto de sí mismo— conforman tomadas en conjunto a este espíritu en su *conciencia*, que contrapuesta a su *mundo*, no se reconoce en él. Pero, en su certeza moral, somete a sí tanto su mundo objetivo en general como su representación y sus conceptos determinados y es ahora autoconciencia que es cerca de sí. En esta tiene para sí, *representada como objeto*, la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad" (FE 396, ¶6). La complejidad de este texto, como la de muchos de la *Fenomenología*, reside en buena medida en que Hegel intercala y mezcla los dos registros expositivos, el del filósofo y el de la conciencia que hace la experiencia, de manera descuidada y sin consideración por el lector.

realiza la autoconciencia del espíritu, esto es, formas a través de las cuales la comunidad se conoce a sí misma como la instancia genuina que proyecta el sentido universal de la realidad[3].

Concentrémonos ahora en el otro orden expositivo mencionado, a saber, en la *religión revelada* como culminación del desarrollo interno de la religión. Una vez más se trata de distinguir aquí entre la exposición que se hace desde la óptica del filósofo (quien mostrará el significado de esta figura cumbre para el momento espiritual de la religión) y aquella que ilustra el proceso que vive la conciencia religiosa (cuya experiencia encuentra en esta figura su realización definitiva). A nuestro entender, Hegel entrecruza y vincula estos dos puntos de vista en los siete primeros párrafos de la sección c del capítulo vii. Abordemos primero la perspectiva de la experiencia de la conciencia. Para ello conviene recoger algunos análisis hechos con anterioridad.

---

3 Hay que recordar que los dos puntos de vista que estamos considerando, el de la conciencia que hace la experiencia y el del filósofo, se distinguen además porque el primero representa una visión que se desplaza al paso de la experiencia y que sigue, por tanto, la secuencia temporal de un desarrollo, mientras que en el último se trata de una mirada que reúne los elementos dispersos del primero y los integra en el plano inmanente y sin tiempo de un momento conceptual del espíritu. En el caso que nos ocupa ahora, p. e., mientras que el filósofo contempla todo desde la inmanencia del momento de la autoconciencia del espíritu, la conciencia de la comunidad religiosa vive en su experiencia el paulatino desarrollo de esa autoconciencia, desde su forma más inmediata hasta la más manifiesta y reflexionada que tendría lugar en el cristianismo maduro. El siguiente pasaje muestra bien estas dos perspectivas de la exposición: "El momento del espíritu había llegado ya a ser <u>para nosotros</u> cuando entramos en los dominios de la religión, a saber, como el movimiento del espíritu cierto de sí mismo que perdona el mal y, con ello, se despoja al mismo tiempo de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad, o como el movimiento en el que lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como *lo mismo* y hace brotar este reconocimiento como el *sí* entre estos extremos; este concepto es el que ahora *intuye* <u>la conciencia religiosa</u>, a la que se ha revelado la esencia absoluta y supera la *diferencia* de su *sí mismo* y de lo que intuye" (FE 455, ¶115, texto subrayado mío). Vemos aquí como lo que *para nosotros* o *para el filósofo* corresponde al momento atemporal del reconocerse del espíritu, se vive en la experiencia de la conciencia religiosa a lo largo de un proceso temporal que en el pasaje situado alcanza la cima de este reconocimiento.

En efecto, la religión revelada no representa otra cosa que el resultado de la experiencia de la religión del arte, que, como vimos, culmina en la comedia con el descrédito de todas las figuraciones de lo divino hechas por el arte griego y con la consecuente absolutización del sí mismo individual. El tránsito en la experiencia que lleva de esta conciencia cómica a la configuración de la conciencia cristiana lo hemos señalado como el de una inversión dialéctica por la cual el "sí mismo absoluto" se convierte en un "absoluto que se hace sí mismo", es decir, en la inversión del individuo que en la comedia descree de lo divino y se toma a sí mismo como lugar del universal, hacia el cristiano que cree en una versión del universal como lo divino hecho sí mismo singular. Visto así, sin embargo, esta explicación resulta solo esquemática y vacía. Decir que hay una experiencia que liga a la comedia y al cristianismo porque entre ambas figuras se verifica una inversión equivale a no explicar nada, sino explicitar meramente lo que ya está contenido en la noción de *experiencia*, a saber, que ella tiene lugar al modo de una inversión. Para que el tránsito señalado no resulte entonces forzado, se debe mostrar el sentido profundo de esta inversión, su modo concreto de realizarse y el mundo real en que ella fue posible. Creemos que esto es justo lo que hace Hegel en los párrafos 79-81 de la "Religión revelada". Allí, en efecto, Hegel nos remite a las figuras ya examinadas de la *persona* del derecho romano, del *estoicismo*, el *escepticismo* y finalmente de la *conciencia desventurada*, pues la experiencia que tiene lugar entre ellas, y que ha sido analizada en detalle en la sección final del capítulo IV, es el eslabón que enlaza el final en la comedia de la *religión del arte* con el surgimiento de la conciencia cristiana en la *religión revelada*. El movimiento de la experiencia que se despliega entre estas figuras representa pues el eslabón no religioso que une dialécticamente dos estaciones de la experiencia religiosa, pero por ese mismo carácter no religioso su contenido no pertenece al capítulo VII, sino que hace parte de formas de experiencia menos complejas ya discutidas.

Debido a esto último, no vamos a recorrer en extenso este trecho de la experiencia. Basta con señalar que la absolutización del singular que despuntó en la comedia es lo que define la configuración espiritual del mundo romano en la que cada individuo es tomado por

sí mismo como una *persona* de derechos. Sin embargo, esta figura resulta abstracta, pues bajo la óptica del derecho universal se borran las diferencias y se cancelan los contenidos concretos que constituyen la realidad de los seres humanos. Sin más universal que el del derecho solo formal, el mundo romano tenía que palidecer, dejando a sus individuos en la desconfianza plena ante toda verdad superior. No obstante, esta desconfianza pudo reconocer que el pensamiento sobrevive a la destrucción de todo orden superior y entonces hizo de este la instancia universal de verdad, que servía como refugio para una conciencia amenazada por un mundo hostil y sin sentido. Surge así la *conciencia estoica*. Esta, por su parte, comprendió en la experiencia lo ilusorio de este reino del pensamiento y entonces, para no caer en el *escepticismo* que conlleva esta desilusión, proyectó en un más allá la realidad y verdad de este pensar universal. A la figura que realiza esta proyección Hegel la denomina la "conciencia desventurada". En ella concluye la inversión dialéctica de la conciencia cómica (FE 435, ¶81). Se trata de una conciencia individual que se desdobla entre su existencia mundana sin sentido y su verdad trascendente e inmutable, que dota a esta última de una figura tal que resulta imposible reconciliarse con ella, de modo que termina sucumbiendo ante el saber de que "Dios ha muerto" (*ibíd.*). La conciencia desventurada representa así al individuo del cristianismo primitivo que no es aún conciencia religiosa en el sentido específico que Hegel da a este término, pero que constituyó la base sobre la que fue posible el surgimiento de la primera comunidad cristiana, ella sí propiamente religiosa: una comunidad de iguales que, en medio de su contingencia, devela y produce con un saber, que es a la vez una praxis, su más genuina esencia universal. El predominio y expansión de esta forma de conciencia allanó el camino para el advenimiento de dicha comunidad, pues un individuo que ha llegado a aprehender lo inesencial y nulo de su existencia inmediata, solo en la congregación con sus semejantes, pudo encontrar la fuerza afirmativa necesaria para hacer real su presentimiento de una esencia universal, así como el reconocimiento social y el marco ético indispensable para asegurar y garantizar esta realidad divina. Solo en los ritos, prácticas e instituciones de la comunidad cristiana se superó la muerte del dios hecho hombre y se trasmutó en norma

de vida que dio sentido al presente y esperanza al futuro. Solo entonces, al considerar este movimiento en la experiencia que va de la comedia a la conciencia desventurada, se atisban con claridad el sentido, la forma de realización y el contexto que condicionaron e hicieron posible la inversión dialéctica que lleva de la religión del arte a la religión revelada. Así pues, en estricto sentido, el camino de la experiencia religiosa no pasa directamente del panteón de los dioses griegos al cristianismo. En el medio de estas dos comunidades de creyentes tienen lugar experiencias y movimientos dialécticos que, si bien no son propiamente religiosos, sí hacen parte de la totalidad de condiciones que aclimataron e hicieron posible el nacimiento de una divinidad que, más allá de ser sustancia, es sujeto consciente de sí mismo (FE 436, ¶83)[4].

---

4 Es claro que esta interpretación nuestra, este recorte de un trecho de la experiencia pasada para injertarlo luego en el medio del camino de la experiencia religiosa, genera una serie de cuestionamientos que conviene aclarar. Ante todo, se suscitan aquí preguntas por la linealidad o continuidad de las distintas configuraciones de la conciencia en su experiencia. Sin ir más lejos, la lectura que hacemos aquí de la experiencia de la *conciencia desventurada* parece postular para esta un desenlace distinto al que ofrece Hegel en la *Fenomenología*. En efecto, mientras que allí la conciencia desventurada encuentra su verdad en la figura de la razón observante, nosotros la hemos hecho desembocar en la comunidad cristiana de la religión revelada. Ante esto, cabe hacer la siguiente observación. La dialéctica de la experiencia en la *Fenomenología* ocurre en efecto entre configuraciones o etapas que se enlazan de manera necesaria y por ello continua. Ahora bien, en términos globales, esta continuidad necesaria proviene estrictamente de la lógica dialéctica que es connatural a la experiencia y que Hegel presenta en la introducción al texto. Sin embargo, en ella entran a veces en juego otros factores, según del tipo de experiencia que se esté analizando. Así, por ejemplo, las etapas de la experiencia que se describen en los capítulos del I al V, es decir, las experiencias recogidas en los momentos de "Conciencia" (A), "Autoconciencia" (B) y "Razón" (C.AA), representan configuraciones de conciencias individuales que han sido recortadas de su mundo histórico vital y privadas, por tanto, de concreción y sustancia espiritual. Se trata por ello de figuras abstractas, cuya continuidad en la experiencia está determinada exclusivamente por su lógica interna. Por otra parte, el conjunto de experiencias que se analizan en el capítulo VI, es decir, las experiencias del momento del espíritu (C.BB), corresponden a experiencias reales de comunidades históricas concretas,

Revisemos ahora de qué manera se aprehende desde el punto de vista del filósofo todo el proceso de la experiencia señalado. Por tratarse de un movimiento interno de la autoconciencia del espíritu, el tránsito que lleva de la religión del arte a la religión revelada no representa en principio una superación del momento de la religión. Como en toda dialéctica genuina, este tránsito comporta una inversión; una que ya hemos señalado y que Hegel desarrolla de forma explícita en los dos primeros párrafos de la religión revelada. Se trata, dice el filósofo, de la inversión de la proposición con que concluye la religión del arte: "El sí mismo es la esencia absoluta", es decir, de un trueque de los lugares del sujeto y el predicado, de modo que resulta ahora la proposición "la esencia absoluta es sí mismo". Hasta aquí, Hegel solo

---

de manera que la continuidad entre ellas no es solo la que se asegura con la dinámica interna de la experiencia, sino que con ella coincide la secuencia cronológica que une a dichas comunidades en la historia. Por último, en las experiencias religiosas del capítulo VII, o del momento de la religión (C.CC), la cuestión de la continuidad se vuelve más compleja. Entre estas figuras opera, por supuesto, la continuidad que surge de la dinámica misma de la experiencia, pero dado que ellas encarnan también en comunidades históricas reales, cabe esperar un nexo cronológico de algún tipo. Sin embargo, la experiencia que unifica a estas comunidades religiosas no exhibe el tipo de linealidad sin huecos que presenta la experiencia de las comunidades históricas del capítulo VI. Entre ellas hay más bien saltos y vacíos en el tiempo que pueden perturbar al lector, como el que aquí estamos considerando entre la religión de los griegos y el cristianismo. No obstante, estos saltos no son en realidad vacíos ni agujeros negros de la historia en los que se pierde el espíritu. Lo que ocurre más bien es que a la configuración y experiencia de las comunidades absolutas de la religión las anteceden y condicionan experiencias de tipo individual (conformación de mentalidades, propagación de determinados tipos de individuos, etc.), cuya dinámica y proceso corresponden a los de las etapas descritas en los capítulos del I al V. O cabría decir mejor que cada figura de la religión "anuda" siempre formas de conciencia, autoconciencia y razón que, tomadas por separado, fueron ya objeto de análisis. Me parece que este es el sentido de la metáfora de la religión como "nudo", que aclararemos luego. Por eso, si bien en su exposición Hegel no es muy cuidadoso al ilustrar el tránsito de una figura de la experiencia religiosa a la siguiente, y aunque describa este tránsito con una trayectoria muy burda, existen micromovimientos internos y dialécticas de experiencias no religiosas a las que sí se alude y con las cuales se completa el puente que aúna todo el desarrollo de la conciencia religiosa.

esquematiza en proposiciones la experiencia ya descrita, por la cual se pasa del "individuo hecho absoluto" de la comedia a la representación del "absoluto que se hace hombre" del cristianismo. Pero el aporte del filósofo no consiste simplemente en resumir la experiencia en proposiciones, sino en conceptualizarla, es decir, en develar en ella la presencia dinámica del concepto. El segundo párrafo de la *religión revelada* pone en escena esta labor del filósofo, que aquí podemos describir en tres pasos.

Lo primero es mostrar que las dos formas de religión analizadas no encarnan simplemente verdades diversas e inconmensurables, sino que entre ellas se verifica un movimiento que las inscribe en una misma línea de desarrollo continuo. O, dicho de otra manera, se trata de mostrar que la proposición que representa a cada forma de religión no es un juicio aislado, sino parte de un silogismo. Esa continuidad ya la ha afirmado el filósofo al definir la religión como el momento del espíritu autoconsciente, pues medido con en ese criterio es evidente que entre las estatuas de los dioses griegos y el dios encarnado en hombre del cristianismo se verifica un progreso, uno por el cual la figura de lo divino ha ganado en subjetividad y conocimiento de sí. En ese sentido, por molesto que suene a nuestra tolerancia religiosa moderna, para Hegel el cristianismo representa la religión más elevada, si bien solo desde el punto de vista conceptual y no en sus formas de experiencia concreta sometidas siempre a las distorsiones de lo contingente.

El movimiento que asegura la continuidad entre las dos figuras no puede, sin embargo, ser de cualquier forma. No puede ante todo ser impuesto desde una perspectiva solo externa, sino que debe emanar desde el interior de las cosas, es decir, desde la conciencia religiosa misma y su experiencia. Si la concepción cristiana de lo divino derivara solo de una matriz abstracta entonces representaría algo simplemente dado, una inmediatez opaca como la que se tenía en la religión natural (FE 434, ¶78). De allí que Hegel señale, en segundo lugar, que la inversión es producida "para y por la misma autoconciencia" (*ibíd.*). Es ella la que abandona por su cuenta su pretensión de ser la esencia absoluta de la realidad, pero justo por eso, por enajenarse de manera consciente ante la nueva figura de lo divino, "sigue siendo sujeto y se conserva aún en su enajenación". El dios que se hace hombre no

irrumpe pues abruptamente en el mundo, sino que emerge como resultado de acciones y decisiones que llevaron a los individuos a sacrificar sus pretensiones de universalidad, y a ser receptivos ante la imagen de lo absoluto que se perfila en las cosas. Dios se humaniza solo porque el hombre se desdiviniza, y por ello la conciencia humana sigue siendo sujeto de todo el movimiento. El sacrificio de Cristo que redime del pecado y hace real al Padre es la representación religiosa por excelencia de este movimiento. Su descripción filosófica señala, en cambio, que la proposición inicial no se niega con una proposición contraria que la anulara, sino que es ella misma la que se niega para devenir por sí misma la contraria.

Pero justo por esa autonegación, o sea, por el hecho de que la conciencia del individuo sigue siendo sujeto aun al negarse y entregarse a lo divino, es que Hegel puede afirmar en tercer lugar que ambos momentos —lo divino y lo humano, lo universal y lo singular— se equilibran, se penetran mutuamente y se unifican como "naturalezas igualmente esenciales" (*ibíd.*). Para la imaginación cristiana esto se representa como la naturaleza equivalente del Padre y del Hijo; el filósofo, por su parte, apunta a lo mismo, indicando que ninguna de las dos proposiciones se cancela ni se subsume en la otra, sino que cada una constituye un momento esencial del mismo movimiento por el cual lo universal se singulariza, pero retornando a sí, y lo singular se hace universal sin dejar de ser sí mismo. Este movimiento es el que Hegel llama "concepto". En resumen, todos los avatares que sufre la conciencia religiosa en el tramo de la experiencia que hemos descrito se recogen y condensan para el filósofo en un proceso lógico que en su forma más esquemática sucede como una inversión de la proposición-1 (*el sí mismo es absoluto*) en la proposición-2 (*el absoluto se hace sí mismo*), y como una vuelta reflexiva que reúne todo en la proposición-3 (*el absoluto se hace sí mismo en tanto el sí mismo se absolutiza*). Este esquema no es, sin embargo, un simple andamiaje formal vacío, sino que constituye a la vez el contenido pleno de la racionalidad universal que todo lo permea, es decir, la realidad del espíritu que despliega su autoconciencia en el movimiento descrito.

Como todo tránsito en la *Fenomenología*, el movimiento que va de Grecia a Judea, o de la religión del arte a la religión revelada,

determina una trayectoria que puede describirse o bien con la lógica interna de la experiencia de la conciencia o bien con la dialéctica del automovimiento del concepto que solo reconoce el filósofo. Para la conciencia religiosa este movimiento describe un curso más bien lineal, que recorre las distintas estaciones en las que la conciencia se detiene para configurar una verdad y abrir con esta un mundo de sentido, olvidando a la vez la experiencia que la ha conducido hasta ese punto. Por supuesto, cada nueva estación representa un grado más alto en la formación de la conciencia, pero ella misma no advierte ese proceso y solo de manera inconsciente se intuye por encima de formas de conciencia ya pasadas. Para el filósofo, en cambio, la trayectoria aquí descrita no es lineal, sino más bien circular y envolvente; no sigue una secuencia de estaciones diferenciadas en el espacio y el tiempo, sino que los tránsitos se presentan como desplazamientos inscritos en el todo vital de una racionalidad universal, como relaciones y permutaciones entre momentos inmanentes de esa misma totalidad que Hegel llama "espíritu". Por ello, con cada transición no se pasa a un nuevo estadio donde se olviden los anteriores, sino que se circula en el interior de una razón que se va haciendo cada vez más explícita, de modo tal que lo que hace el filósofo es recoger y reunir en una red cada vez más envolvente de sentido lo que para la experiencia se vive como aislado, disperso y sujeto siempre al olvido. Esta diferencia de los puntos de vista de la exposición es esencial al diseño mismo de la *Fenomenología* y vale, como hemos visto, para todos los desarrollos de la experiencia que en ella se analizan. En el pasaje que queremos examinar ahora se muestra, sin embargo, de manera muy plástica, sobre todo porque allí se hace visible también el nexo que enlaza ambas perspectivas.

Nos referimos a la imagen de la doncella que nos ofrece un cesto de frutas. Hegel dice que la conciencia desventurada —pero eso vale también para la conciencia cristiana— experimenta las obras de arte de la religión griega como se miran los frutos caídos de un árbol, esto es, con la distancia de un goce solo externo, pues el suelo que les daba sustento y les infundía vitalidad se sabe ya por completo perdido (FE 435, ¶82). Gozamos pues del arte griego, pero esto no revive para nosotros el mundo espiritual de este pueblo, su verdad se

nos ha hecho inaccesible y lo único que nos queda es representarnos, por medio del *recuerdo* [*Erinnerung*] velado (*ibíd.*) que estas obras nos brindan, algo de su realidad. Ahora bien, es posible invertir esta experiencia, que puede ser la de una dolorosa melancolía o nostalgia por un mundo perdido, en lo contrario e intuir entonces en las figuras artísticas de lo divino no un pasado ya hundido, sino la superioridad de nuestro propio presente. En ese sentido, Hegel desarrolla todo el poder evocador de la metáfora, pues, en efecto, la doncella nos ofrece unos frutos muertos, pero los ofrece de un modo autoconsciente y espiritual, con una mirada y un gesto que superan en sentido y profundidad la manera silvestre e inmediata en que la naturaleza nos los presenta. De manera similar, parece insinuar Hegel, las estatuas que los griegos adoraban como a sus divinidades se presentan a la conciencia cristiana posterior como objetos bellos, pero sin alma ni espíritu, y, en todo caso, como representaciones de lo divino muy inferiores a la propia, que hace de dios una autoconciencia pura. Si esta ya no se inclina a adorar las imágenes del arte griego, tanto mejor: lo que ella ha perdido lo ha compensado con creces a través de un dios concebido como un sí mismo que nos interpela y en el que nos reconocemos[5]. El dios cristiano es a los dioses griegos lo que la doncella es a los frutos muertos, y la conciencia del cristiano ha ganado conscientemente para sí lo que para la conciencia griega se daba con la inmediatez de una fruta silvestre: el saberse parte de lo divino.

Ahora bien, lo que más nos interesa aquí es que esta metáfora permite ver la relación entre la perspectiva del filósofo y la de la conciencia que hace la experiencia, porque, en efecto, la conciencia cristiana se intuye superior a la conciencia religiosa griega, pero no sabe de verdad en qué reside esta superioridad. De manera espontánea, ella no se inclina con devoción ante las imágenes griegas de los dioses, sino que las contempla con una distancia estética y las goza

5 Más allá de su lugar en el orden la *Fenomenología*, Gadamer recoge esta imagen de la doncella y los frutos para mostrar la estructura de la conciencia histórica, esto es, cómo nos relacionamos genuinamente con el pasado. Según él, Hegel expresa aquí "una verdad decisiva en cuanto que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual*" (*Verdad y método* 222).

como algo ajeno, o las percibe como un mero recordatorio externo de un espíritu que ya se desvaneció. Incapaz de una conexión más íntima, la conciencia cristiana se cierra sobre su mundo y percibe la bella religión de los griegos como parte de una época distinta, ajena a su propia verdad, y por ello inferior. El filósofo, por el contrario, guarda y reúne toda la experiencia que ha tenido lugar entre las dos épocas y conciencias, y reconoce que un mismo espíritu las abarca a todas: uno que se exterioriza en las obras de arte griegas, pero que ha superado esa enajenación, se recoge y se interna en sí mismo [*Er-Innerung*] en la representación del dios encarnado en hombre[6]. Con esto, él comprende el genuino sentido de la superioridad del cristianismo, cuyo fundamento se le escapa a la conciencia. Se trata de una superioridad conceptual, es decir, de una que proviene del hecho de que la configuración del cristianismo representó un despliegue más rico del concepto que el que se alcanzó entre los griegos y sus dioses; del hecho de que el cristianismo sea la proyección de un espíritu que vuelve a sí luego de objetivarse en obras materiales para alcanzar entonces una intuición de sí más profunda y universal, menos sujeta a la contingencia y a lo efímero de los productos artísticos[7]. La más

6 "El espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es el *interiorizarse* [*Er-Innerung*] del espíritu que en ellas está aún *exteriorizado*; –es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu" (FE 436, ¶82). Achella señala que en este pasaje la asociación entre el recuerdo y el destino [*Schicksal*] es fundamental, pues muestra que el proceso de interiorización del recuerdo al destruir lo que es finito realiza su esencia en realidad: "La verdadera esencia de las cosas finitas es ser destruidas para que el espíritu pueda alcanzar el autoconocimiento absoluto" (191).

7 Esta superioridad de orden conceptual o filosófico debe, entonces, distinguirse netamente de otras pretendidas formas de predominio del cristianismo. No se trata, p. e., de una superioridad moral, como si la conciencia del cristiano tuviera una intuición más aguda sobre el bien y el mal que la de otros creyentes. Tampoco hay aquí una primacía de tipo epistemológico, pues realizándose todas en el *médium* de la representación, ninguna religión se mueve sobre la vía correcta de acceso a la verdad, que para Hegel solo es privilegio del saber conceptual de la filosofía. Por último, no hay tampoco una jerarquía ontológica, como si el cristianismo alcanzara

alta formación de la conciencia cristiana se enlaza así con un mayor grado de realidad del concepto y una aprehensión más elevada del espíritu sobre sí mismo. Este lazo especulativo, o mutua dependencia de la experiencia y el concepto, solo lo alcanza el filósofo. En el pasaje de la doncella y los frutos Hegel asocia este rendimiento filosófico con un tipo de recuerdo que se contrasta con el recuerdo solo externo que el arte griego provoca en la conciencia posterior que lo contempla. Hegel aquí pone a su servicio todo el poder especulativo de la lengua alemana, pues la palabra *Erinnerung* en su uso habitual hace referencia al recuerdo corriente que nos llega a la conciencia como de fuera y nos remite a algo pasado; pero si se descompone como *Er-Innerung*, por el contrario, mienta un proceso de interiorización o un internarse que recoge lo ajeno y lo hace propio. Al jugar con los dos usos del término, Hegel quiere mostrar al lector que lo que para la conciencia se vive como dispersión, extrañeza y alejamiento en el tiempo, y como aquello con lo que solo nos conecta un recuerdo casual venido de fuera, resulta para el filósofo algo inmanente al concepto, un momento interno de la vida del espíritu que también alcanza y cobija al propio presente[8]. Lo que la conciencia cristiana apenas si vincula débilmente con el acontecimiento del nacimiento del Hijo como el "conjunto periférico" de sus condiciones externas (el declive de los dioses griegos, el mundo

una concepción del ser más elevada que la de otras religiones; en efecto, lo que está a la base de todas ellas es el mismo movimiento del espíritu. Lo que llamamos "superioridad conceptual" no es, sin embargo, un simple título vacío de contenido, pues un mayor despliegue del concepto, o lo que es igual, una autoconciencia más elevada del espíritu, significa una mayor grado de reunificación de la diferencia, una reconciliación más amplia con lo extraño y, por ello, un retorno de la enajenación que se traduce en la posibilidad de una forma de vida individual y social más en consonancia con el mundo, con los otros y consigo misma.

8 Para Bouton la noción de *Erinnerung* que aquí aparece representa una novedad en la obra de Hegel. No se trata tan solo de la *Mnemosine* del aeda ni del recuerdo nostálgico de un pasado irrecuperable, sino de un recuerdo creador que abre el porvenir; de una memoria que conserva el pasado y lo revitaliza al transfigurarlo en el presente (*Temps et esprit* 260-261). La noción de *recuerdo* [*Erinnerung*] será fundamental para nuestra interpretación del saber absoluto, como veremos.

romano, el escepticismo) resulta para el filósofo "momentos contenidos en la simplicidad del concepto puro" (FE 437, ¶83).

Con este largo preámbulo al análisis de la *religión revelada,* queríamos señalar el complejo entronque que tiene lugar en esta sección de la *Fenomenología*, en tanto lugar de convergencia de dos desarrollos: como etapa más alta de formación de la conciencia religiosa en el cristianismo y como experiencia que sucede y supera a la certeza moral moderna. Tener en cuenta este doble aspecto nos permitirá comprender en qué sentido Hegel puede tomar algunos elementos del dogma cristiano más antiguo e interpretarlos como aperturas en la experiencia y desarrollos espirituales que pueden responder a las encrucijadas del mundo moderno. Al tiempo, hemos indicado el doble punto de vista desde el cual se exponen estos movimientos y que corresponde al ya anunciado en la introducción de la obra, a saber, la perspectiva de la conciencia que vive la experiencia y la del filósofo que la recoge y conceptualiza. Se ha insistido aquí en esta diferencia de enfoque porque, como veremos, en lo que viene ambas posiciones deberán acercarse cada vez más. En efecto, si hasta el momento era solo el filósofo quien advertía el despliegue conceptual que a la conciencia entregada a la experiencia le pasa a sus espaldas, a partir de la experiencia de la religión nos la tendremos que ver con una conciencia cuya larga formación le permite intuir, de manera más palpable, la unidad del todo: la unidad de sí misma con la comunidad y de esta con la esencia universal; la unidad de la identidad y la diferencia que el filósofo llama "concepto". A esta altura este acercamiento de las dos perspectivas aún no es completo. Como hemos visto, la *religión revelada* significa para el filósofo ya el despliegue total del concepto; pero este resultado aún no encuentra correspondencia en la forma de vida de una conciencia religiosa que vive su objeto en la forma de representaciones imaginarias. Hace falta pues una superación del objeto declarado de la religión (Dios); hace falta que la conciencia religiosa viva en la experiencia lo que ella proclama como su verdad, se decepcione de ella y abra entonces la posibilidad de una nueva configuración más propicia para acercarse al absoluto y organizar su mundo de acuerdo con este. Si en la religión revelada el recuerdo de la conciencia difiere del recuerdo del filósofo, la experiencia de esta

llevará a aproximarlos. La conformación del simple recuerdo temporal [*Erinnerung*] de la conciencia con el modo del recuerdo propio del concepto [*Er-Innerung*] es lo que Hegel describe en el "Saber absoluto", la sección con la que concluye la *Fenomenología*. Para entender lo que allí tiene lugar, debemos completar antes nuestro análisis de la religión cristiana en tanto experiencia, esto es, no como etapa última y definitiva de la formación de la conciencia religiosa, sino como etapa de tránsito entre la moralidad moderna que ella supera y un saber absoluto que la superará.

2. La configuración de la *religión revelada:* la representación de Dios

Si queremos analizar la experiencia de la conciencia religiosa debemos examinar antes su configuración, es decir, básicamente lo que para ella constituye su verdad u objeto: el principio desde el cual espera organizar su mundo y forma de vida, sus pautas y criterios de conocimiento y acción, y su manera de relacionarse consigo misma y con los demás. Pero, además, el examen de esta configuración debe hacer explícito de qué manera la conciencia se relaciona con esta verdad, o sea, de qué manera aprehende y sabe de su objeto. Toda configuración de la conciencia en la *Fenomenología* se articula alrededor de una verdad declarada y de un saber o una forma de aprehensión de esta. Así, por ejemplo, la *percepción* tiene su verdad en la *cosa* y a ella llega por la *percepción*, el *entendimiento concibe leyes* o la *conciencia moral tiene certeza inmediata del deber.* Por otro lado, como se ha dejado en claro que la conciencia cristiana representa la realización última de la conciencia religiosa, por lo que debemos preguntar es por la configuración de esta última. Para decirlo de forma esquemática, la configuración de la conciencia cristiana tiene su verdad y objeto en Dios, y su saber del mismo en la representación. *El cristiano se representa a Dios*, y en torno a esta representación de su objeto organiza su existencia, da sentido al mundo y erige toda una forma de vida. Debemos ahora desarrollar en detalle esta sucinta formulación.

Examinado desde su lugar en el camino de la experiencia, el cristiano configura su nueva verdad y saber como respuesta a los desafíos y preguntas que la figura pasada de la conciencia dejó sin resolver. Hemos

visto que esa figura anterior puede tomarse o bien en la conciencia desventurada (si se trata de mirar la dialéctica interna de la religión), o bien en esa conciencia que se sabe contingente y que resultó del derrumbe de las pretensiones de la certeza moral en el mundo moderno posrevolucionario (si se considera el camino general de la experiencia en la *Fenomenología*). En efecto, tanto en un caso como en el otro, y dejando a un lado las diferencias evidentes entre las dos figuras, nos encontramos con una conciencia que ha aprehendido la contingencia esencial de su ser, pero que asume la tarea de develar en medio de ella la figura inmutable de su esencia universal. Por remitir la religión en general al cristianismo en particular, la exposición de Hegel toma por objeto la forma histórica de este, analizando filosóficamente las condiciones que lo hicieron posible y los dogmas y creencias que lo fueron constituyendo. Nosotros, sin embargo, no debemos olvidar que este examen del cristianismo histórico no representa un fin en sí, sino que interesa solo en tanto en él se devela una figura de la conciencia que Hegel propone como salida al *impasse* en que se encuentra su propia época. Teniendo esto siempre presente, podemos ahora sí detenernos en el análisis del filósofo.

El contenido o verdad del cristianismo no surge de la nada, ni como una positividad inmediata, sino que se modela y define en el proceso de la experiencia. Hegel señala tres etapas en este movimiento: la del absoluto imaginado, la de la revelación y la de la comunidad universal. En tanto inversión de la comedia, la conciencia desventurada representa la figura que renuncia a ocupar el lugar del universal absoluto y que espera que con este sacrificio este se manifieste por sí mismo. Dicho en términos conceptuales, se trata de negar la proposición "el sí mismo es absoluto" esperando que de allí derive la "singularización del absoluto" y, en últimas, la unificación de los dos momentos. Pues bien, la primera etapa en la configuración del cristianismo se define por esa renuncia del individuo a la que, sin embargo, no le responde una entrega similar del universal. Se trata pues del individuo que reconoce su nulidad y finitud, pero para el cual el espíritu no se hace aún real, o lo que es igual, "la sustancia no deviene aún autoconciencia" (FE 437, ¶85). Bajo tales condiciones a la conciencia solo le queda imaginar [*einbilden*] este absoluto, atribuyendo a toda la realidad, como en un

rapto entusiasta [*Schwärmerei*] (FE 438, ¶85), un sentido universal solo figurado. Hegel hace referencia con esta etapa al judaísmo veterotestamentario como antecedente inmediato del cristianismo. En tanto conciencia especulativa que intuye la mutua dependencia entre lo universal y lo singular, el judaísmo, según Hegel, ya ha superado las "representaciones míticas de religiones anteriores" (*ibíd.*), pero al dejar inconclusa la realización efectiva del absoluto, refleja tan solo un aspecto parcial del concepto y no alcanza a unificar al puro singular con el todo del espíritu.

Tal unificación comenzará en la etapa posterior. Ella corresponde a la encarnación de Dios en el hombre, al nacimiento del hijo, a través del cual lo divino adquirió la figura de la autoconciencia. Con esto pasamos al cristianismo primitivo de la revelación y del mensaje de Jesús a los discípulos. En esta etapa la conciencia deja de ser simple imaginación de lo universal y se convierte en certeza sensible inmediata del mismo, pues "ve, siente y oye" lo divino en un hombre de carne y hueso (FE 438, ¶87). La unificación de las proposiciones, es decir, la compenetración de lo singular y lo universal se hace ahora posible, pues la conciencia ya no se enajena en el pensamiento de un dios que sigue oculto en la "noche turbia", sino que descubre lo divino en su presente inmediato y se reconoce en él. El Dios hecho hombre en Cristo se hace pues realidad sensible, y no es por ello simple realidad "pensada, representada o producida" (FE 439, ¶87), como ocurría en las religiones pasadas. Por eso, para la conciencia creyente esta esencia deviene de forma inmediata, esto es, sin la mediación de la conciencia, sino como surgiendo espontáneamente del propio movimiento de lo divino que se entrega. Ahora bien, esta esencia divina intuida de manera sensible tiene en este carácter de inmediatez su flanco más débil. Dios se hace hombre real por su simple espontaneidad, pero justo esta inmediatez de su nacimiento como ser sensible hace de él una simple singularidad contrapuesta a lo universal (FE 441, ¶91). En otras palabras, el Dios hecho hombre en Cristo ha encarnado justo en *este* hombre y no en otro, en esta singularidad finita de un mero individuo temporal, de un ser sensible que perece y desaparece.

Con la muerte de este singular, la conciencia sensible "deja de verlo y de oírlo"(FE 442, ¶92); este acontecimiento, lejos de significar el ocaso

de lo divino, hace posible su genuino "nacimiento como espíritu" (*ibíd.*), pues la conciencia que hasta entonces era solo conciencia sensible se convierte en una conciencia que guarda en su representación al Dios que como ser sensible ha desaparecido, de modo que este adquiere una forma universal de la que se apropia toda la comunidad. Llegamos así a la etapa madura del cristianismo, a la comunidad cristiana posterior a la muerte de Cristo, cuya verdad ya no reside en la intuición sensible del redentor, como en el cristianismo primitivo, sino en el mensaje universal de reconciliación que se difunde a través de imágenes y representaciones de la vida pasada de Jesús. La conciencia de esta comunidad ya no imagina una esencia inalcanzable, ya no ve ni toca la divinidad en un hombre real, sino que la representa, esto es, conserva en la memoria la imagen y mensaje de este dios y los actualiza una y otra vez para las generaciones futuras que no lo vieron, pero que pueden congregarse alrededor de esta representación siempre presente[9]. Al mismo tiempo, la figura de lo divino alcanza su más alta realización: ya no se trata del dios encarnado en una autoconciencia singular sensible, que al morir desaparece, sino de un universal cuya

9 Por esta "conservación en la memoria" esta comunidad universal es también una comunidad del recuerdo [*Erinnerung*]. Bouton muestra cómo esta noción va ganando en significación a medida que nos introducimos en la experiencia religiosa. Para él, la etapa cumbre de esta experiencia, el cristianismo universal, es impensable sin la labor del recuerdo, que dota a la comunidad de un pasado común y de una historicidad propia (*Temps et esprit* 268). Solo en la posesión de un pasado compartido en el presente y abierto al porvenir se configura una genuina comunidad espiritual, pues una comunidad carente de esta densidad histórica viviría solo la temporalidad fugaz propia de las comunidades naturales. Según este autor, es el cristianismo, y su forma particular de recuerdo, el que inaugura esta experiencia de un tiempo lleno, no solo porque Jesús es el dios que se introduce en la historia, sino por la experiencia de "conmemoración" con la que una comunidad que nunca ha visto al Mesías revive permanentemente sus enseñanzas (*ibíd.* 269). Sin embargo, como veremos, esa reconciliación de la comunidad cristiana con el tiempo resultará insuficiente, y será la vivencia de esta insuficiencia la que impulsará el paso a una nueva experiencia: la del saber absoluto. En ella, la constelación experiencial de recuerdo y tiempo, introducida por el cristianismo, se reconfigurará en su forma definitiva.

realidad descansa en la autoconciencia de la comunidad. La pura inmediatez de lo divino se muestra ahora como mediada por la praxis de la comunidad, que es la única que lo hace real[10].

Es ya evidente que las tres etapas señaladas no representan tan solo estadios históricos en el desarrollo del cristianismo, sino que para el filósofo reflejan el devenir autoconsciente del espíritu, o el movimiento inmanente al concepto, que pasa de su simple universalidad abstracta en el dios judío imaginado a su singularización en la figura de Cristo, para retornar sobre sí como el universal mediado de la comunidad cristiana. Pero por lo pronto mantengámonos en el ámbito de la experiencia. Visto desde este ángulo, las etapas consideradas son estaciones de un proceso de formación de la conciencia religiosa cristiana, que pasa de ser conciencia que imagina a conciencia sensible, y luego a conciencia que representa. Como sabemos, paralela a esta paulatina configuración de la conciencia corre la configuración del objeto y verdad de esta conciencia. ¿En qué consiste esta verdad? Hegel señala que el contenido de esta lo sabe ya la conciencia en la segunda etapa indicada, es decir, en la conciencia de los discípulos de Cristo, a quien se reveló su esencia divina. En esta revelación, es decir, en el saber de la encarnación humana de la esencia divina, se tiene "el contenido simple de la religión absoluta" (FE 439, ¶88). Y lo que sabe la conciencia en esta revelación, el contenido de la verdad alcanzada, es que la esencia divina tiene forma de autoconciencia. Hay que resaltar lo que en este planteamiento resulta decisivo: el punto aquí es que el contenido de la esencia no es nada sustancial; que lo que se sabe no es una sustancia, fundamento o esencia en sí, sino el movimiento o el devenir por el cual lo universal se singulariza, manteniéndose, sin embargo, en su universalidad[11]. O, dicho de otra manera, lo que se revela no es más

10 "En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como *la autoconciencia universal* de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como esta es en dicha conciencia sujeto universal" (FE 442, ¶92)

11 En palabras de Marquet: "Al afirmar que su objeto es una historia, que es la historia de un individuo, Jesús de Nazareth, que era como nosotros una conciencia de sí, la religión cristiana reconoce a Dios como siendo él mismo

que la revelación misma, lo que se llega a saber es que Dios es, ante todo, manifestación[12]. En lugar de una divinidad inmutable, ajena y

historia y conciencia de sí [...]. La religión es acontecimiento, es historia; y el cristianismo es justamente el culto de Dios como acontecimiento y como historia" (420). Esta aprehensión cristiana del absoluto como proceso histórico autoconciente se malogrará, sin embargo, con la fijación del objeto en la representación.

12 Por eso, el contenido de la religión cristiana no es solo una verdad revelada o manifestada por un dios que no estaría él mismo inscrito en la manifestación, sino que más bien su contenido y verdad no es otra cosa que la revelación misma, de modo que, más que religión revelada [*geoffenbart*], es religión que manifiesta y revela [*offenbare Religion*]. En ella, Dios no es sino la actividad de manifestarse, no el sujeto que revela algo, sino el simple revelarse y manifestarse, el movimiento de singularización de lo universal (cf. Bourgeois 275). Resulta significativo en este sentido que cuando se trata de examinar la religión como forma de experiencia de la conciencia —como es el caso en la *Fenomenología*— Hegel acentúa este lado activo del revelar, no como simple revelación externa, sino como acción de una conciencia que configura la verdad de Dios y lo hace manifiesto (religión como conciencia que revela u *offenbare Religion*). Por el contrario, cuando se trata de examinar la religión según su lugar en el sistema o como momento inmanente del espíritu independiente de la experiencia, como pasa en la *Enzyklöpedie*, Hegel habla de una religión revelada (*geoffenbarte Religion*), o sea, de una religión que es manifestación del espíritu. En un sentido similar, Menegoni señala que la "religión revelada" de la *Enzyklöpedie* es la religión en la que nada queda oculto: se trataría de la religión "que viene de dios, que es estatuida para los hombres, y que por eso es religión positiva" (566). Por el contrario, la "religión que manifiesta" de la *Fenomenología* sería la exposición de una conciencia que sabe que la verdadera religión es aquella en la que la verdad se manifiesta, pero que así mismo sabe que esa manifestación nunca es completa, pues dios es también ocultamiento. En nuestros términos, ese necesario "ocultamiento" de Dios solo señala el carácter inevitablemente finito propio de toda experiencia, en este caso, de la experiencia de la manifestación divina. El cristianismo de la *Fenomenología* sería entonces la experiencia de una manifestación siempre incompleta, como podremos corroborar en nuestro estudio más adelante, mientras que el de la *Enzyklöpedie* se expone desde los silogismos filosóficos con los que se concluye el despliegue del espíritu absoluto (*ibíd.* 565). Díaz, por su parte, también subraya esta diferencia entre la *offenbare Religion* de la *Fenomenología* y la *geoffenbarte Religion* de otros escritos, pero, para él, con el primer término Hegel querría indicar la versión luterana e ilustrada del cristianismo, mientras que con el segundo se apuntaría al cristianismo

extraña para la conciencia, esta encuentra en la revelación la figura de un dios que se hizo humano, y con ello aprehende que la naturaleza de lo divino consiste en reconocerse a sí misma como humana, en unirse con lo humano, manteniendo su carácter divino, de modo que para la conciencia ya no hay nada secreto aquí, sino una figura que es como ella misma[13]. El dios que se reconoce como humano es aquel en que se reconoce la conciencia. Mediante este doble movimiento de retorno que se entrelaza, el sí mismo absoluto deviene humano, manteniendo su divinidad mientras la conciencia humana se eleva a lo divino aún en medio de su finitud. Es este movimiento el que Hegel llama "autoconciencia", que no es entonces, como en Kant, la simple capacidad de autoaprehensión propia de la conciencia humana que se ejercería aún en solitario, sino el movimiento de volver sobre sí desde el ser otro, solo en el cual la conciencia gana un saber de sí y asegura su identidad[14]. Así, el saber revelado sobre la esencia divina es que esta es autoconciencia, y la comunidad a la que esto se revela deviene por ello comunidad autoconsciente. Y como a través de esta revelación lo que al principio parecía extraño y diferente (la naturaleza indiferente, el ser divino o la otra conciencia) va perdiendo su poder alienante y se integra en el horizonte de lo familiar y compartido, Hegel puede decir también que el contenido de este saber es saber la esencia como espíritu[15].

Todas estas formulaciones sobre el saber revelado en el cristianismo primitivo pueden parecer, sin embargo, tremendamente

---

tradicional ("Lo absoluto del saber absoluto" 139).

13 "Para la *conciencia* hay algo de secreto en su objeto, si este objeto es *otro* o algo *extraño* para ella y si ella no lo sabe como *sí misma*. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un *sí mismo* en su comportamiento hacia ella; es decir que la conciencia se sabe en él de un modo inmediato o es allí algo patente ante sí mismo" (FE 439, ¶88).

14 Se reconocerá aquí la estructura especulativa del reconocimiento que encontramos antes en la confesión y el perdón de la certeza moral.

15 "En ella [la religión absoluta], la esencia deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo misma" (FE 439, ¶88)

abstractas y técnicas, y más enunciados para el filósofo especulativo que expresiones de la conciencia sumida en la experiencia. Se tiene la impresión de que, interrogada sobre esta revelación divina, la conciencia cristiana nos respondería aludiendo al "bondadoso, al justo o al creador del cielo y de la tierra" (FE 440, ¶88) en lugar de hablar de la "autoconciencia" o del "espíritu". La exposición de la experiencia en la *Fenomenología*, sin embargo, no parte de las declaraciones directas de la conciencia implicada, sino de un examen del horizonte o espacio de sentido que les da sustento. Se trata aquí, en otras palabras, de una fenomenología que indaga por el sentido de lo que se manifiesta, y no de un empirismo craso que recibe lo dado de inmediato, sin mayor cuestionamiento. Por eso, cuando Hegel pregunta por el saber de la revelación, no pregunta por lo que la conciencia cristiana diría acerca de este, sino por el saber con el cual organiza sus prácticas y define su mundo de sentido. Una cosa es pues lo que ella diría y otra lo que se intuye en realidad en esa revelación, y que constituye propiamente la verdad de esta figura, esto es, el principio que funda y organiza su mundo. En ese orden de ideas, Hegel señala que en esos predicados del dios "bueno, justo y creador" la conciencia en realidad aún no sabe nada, y que en esos momentos "el sujeto mismo no es aún revelado" (*ibíd.*). En efecto, con esas determinaciones no se sabe nada sobre la esencia divina, sino que tan solo se la nombra con otros términos. Ellas son pues meras tautologías que solo enuncian lo que ya está contenido en la idea de dios. Lo que en verdad se sabe sobre Dios en la revelación cristiana es otra cosa, a saber, la forma humana y autoconsciente de lo divino, el hecho de que la "naturaleza humana es lo mismo que la divina". Es esta unidad la que deviene "intuida" (*ibíd.*), y es esa intuición la que quiere hacer efectiva la verdadera vida de la conciencia cristiana, que no sabe simplemente —como en la constatación de un enunciado teórico— que Dios es bueno y justo, sino que quiere devenir ella misma buena y justa; y que no sabe sin más que Dios creó la tierra —como otros quizás saben que hubo un Big Bang—, sino que se para ante el mundo y organiza su praxis bajo el principio que todo ha sido creado para ella. Solo un saber así torna real la unidad de la naturaleza humana y la divina, pues solo por él la conciencia se eleva ella misma a la perspectiva del absoluto, y se intuye,

aun reconociendo su finitud irrebasable, como capaz de modelar su vida, su mundo y su destino desde sí misma. El saber de la religión revelada, su verdad fundamental, aún no es pues el saber del puro concepto que ya el filósofo —aunque solo él— detecta en el contenido de la revelación, y, sin embargo, no es tampoco el saber expresado sin elaboración alguna por la mentalidad ingenua de la conciencia cristiana. En cada configuración de la conciencia, la llamada "verdad declarada" no es necesariamente aquella que declare expresamente la conciencia, sino la que se declara con su vida y su acción, y que, por ello, el filósofo recoge al observar la forma en que organiza su experiencia, más que de sus testimonios directos. Por lo tanto, el saber revelado a la conciencia cristiana, ese saber que no es tanto proposicional como integrado a su vida, puede tener ya estructura especulativa, sin que ello implique que el creyente ya haya alcanzado el concepto filosófico que estructura este saber. Es especulativo porque en él se reflejan mutuamente en una unidad indisoluble lo que antes, para otras formas de religión, estaba aún desvinculado: lo divino y lo humano, el cielo y la tierra, la esencia y el ser, el puro pensar y la naturaleza inmediata[16]. Es especulativo también por ser mediato —en tanto es mediado por la revelación de la vida de Cristo— y a la vez inmediato, pues se vive ante todo como la pura dicha infundada [*Freude*] (FE 441, ¶90) del que entra en consonancia con un mundo que no es extraño, sino en el que resuena la esencia absoluta.

Con lo anterior tenemos ya el contenido de la religión revelada, es decir, la verdad declarada por esta figura de la conciencia que ella buscará hacer prevalecer como principio guía de su experiencia. No obstante, la caracterización de esta verdad o contenido no está aún completa. Se trata,

16 "Aquello de que nosotros [los filósofos] somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser* es *esencia* lo sabe también la conciencia religiosa […] Dios *se revela* aquí como *es*; *existe allí* como es *en sí*; es allí como espíritu. Dios solo es asequible en el puro saber especulativo, y solo es en él, y solo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como existencia, y esta existencia como la negatividad de ella misma, y con ello como sí mismo, como *este* sí mismo y sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada" (FE 441, ¶90).

por lo pronto, de una verdad solo revelada, es decir, trasmitida por la revelación de un individuo singular que, como tal, es solo individualidad sensible, sujeta a la muerte. En ese sentido, es una revelación inmediata, cuya verdad solo es asequible y efectiva para los pocos discípulos que tuvieron la suerte de escucharla. Sin embargo, la fuerza del cristianismo reside no en descansar solo en el testimonio de un individuo histórico, sino justo en su poder de hacer manifiestas —bajo el ropaje de un lenguaje de imágenes que apela al sentimiento y a la emoción— relaciones necesarias de orden conceptual, que constituyen la estructura de lo real. En ese sentido, la revelación inmediata es también mediada, y el saber situado, que en apariencia solo alcanzó a una comunidad singular e histórica de seres humanos, pudo devenir saber y verdad universales. Poco importa que se diga que la universalización del mensaje cristiano fue posible gracias a su suelo conceptual o, al revés, que el despliegue del concepto filosófico se hizo posible por el hecho de la expansión universal del cristianismo. Entre la experiencia y el concepto, como se ha insistido aquí, existe una relación de mutua dependencia, en la que cada extremo jalona y hace posible al otro, con lo cual no hay una fuente originaria de la que dependiera todo el movimiento. Lo que importa más bien es considerar que el paso del cristianismo primitivo a la etapa de la comunidad posterior representó, en el plano de la formación de la conciencia religiosa, el tránsito de una verdad revelada solo inmediata, y, por ello, singular y efímera, a la verdad universal alrededor de la cual se genera y se afirma una comunidad así mismo universal; una donde se recrea y se reactualiza, de individuo a individuo y de generación a generación, una esencia absoluta que le da sentido e identidad. El contenido de esta verdad, es decir, el saber de la religión que se alcanza en esta etapa definitiva de la comunidad es en esencia el mismo de la revelación de Cristo a sus discípulos, pero la forma de este saber deja de ser la de una verdad comunicada por un individuo singular a otros en un pasado ya lejano para convertirse en la de un mensaje que es universal por renovarse una y otra vez en toda conciencia y en cualquier época que esté dispuesta a escucharlo. Ya hemos indicado que esta universalización de la revelación por la cual se constituye en su forma definitiva el saber o verdad declarada de la conciencia cristiana tiene lugar por medio de la representación. Si toda configuración de la conciencia en la *Fenomenología* se compone de

una verdad que se declara y de la forma de saber de esta verdad, llegamos ahora a la conclusión de que la figura de la conciencia cristiana tiene su verdad en Dios, o mejor, en el Dios cuya naturaleza tiene la misma forma autoconsciente que la naturaleza humana, y que ella sabe de esta verdad por medio de la representación. Hemos desarrollado así nuestra fórmula simplificada del comienzo de esta sección, según la cual *la conciencia cristiana se representa a Dios*.

***

Tenemos, sin embargo, que explicar con más detalle el contenido de esta noción de *representación* con la que ya nos hemos topado varias veces, pero que jugará un rol determinante en la experiencia de la conciencia religiosa. Antes nos hemos valido del término para ilustrar la superioridad del saber de la religión (y del arte) sobre el saber propio del entendimiento científico. Y Hegel mismo, como se recordará, se sirve de esta noción en la *Fenomenología* para caracterizar la actividad de la conciencia de la *religión del arte*, cuya respuesta al problema de develar lo universal en medio de lo contingente pasa por elaborar una *representación* de lo divino, sea en las figuras visibles de la escultura o por medio de las imágenes poéticas de la epopeya y la tragedia. No obstante, allí no se desarrolla esta noción y habrá que esperar a la *Enzyklöpedie* para encontrar una caracterización profusa del término, pero solo en el marco del resumen esquemático del sistema total que constituye esa obra y, por tanto, por fuera de su función en el plano de la experiencia de la conciencia. Sin considerar la diferencia entre estas dos obras, tanto en su enfoque expositivo como por su distinta posición en el desarrollo del pensamiento hegeliano, queremos retomar algunos aspectos presentes en el análisis de la *Enzyklöpedie* que nos servirán para comprender el papel de la representación en la experiencia de la conciencia religiosa.

La representación [*Vorstellung*] aparece en esta obra como una de las facultades o modos de la actividad del espíritu que Hegel estudia en la “Psicología” (la tercera sección del “Espíritu subjetivo”) (*Enz.* §440)[17].

17 Las referencias a la *Enciclopedia* se han tomado de la edición referida en la bibliografía. La traducción es nuestra.

Se trata pues de una facultad no simplemente de la *conciencia* —es decir, de una mera capacidad que se active para enlazar a la conciencia con un objeto que le hace frente—, sino de una actividad de la *conciencia hecha espíritu*, es decir, aquella que se ha elevado por encima de la diferencia con su objeto y reconoce su unidad con la totalidad de la sustancia[18]. Como espíritu, entonces, la conciencia sabe de la unidad de lo que para la mera conciencia es distante y ajeno; de este modo, su actividad no consiste en examinar la manera correcta de aprehender un objeto que le resulta extraño, sino en producir y asegurar la unidad con este; y más que de volcarse hacia lo externo, se trata de internarse en el entramado de nexos que desde siempre la han mantenido vinculada con el todo. Se comprende, entonces, por qué para Hegel la psicología que estudia esta actividad espiritual no es la ciencia empírica que parte de los hechos dados de la conciencia humana (*Enz.* §444), sino la ciencia del espíritu que analiza estos modos de unificación y reconciliación del individuo con la totalidad, de lo singular con lo universal. Uno de ellos es la representación. Conviene describir brevemente el proceso de realización de este representar, para subrayar allí luego los elementos que resultan claves para la representación religiosa.

Antes de representar, el espíritu es intuición [*Anschauung*]. Se trata en esta intuición no de la simple certeza sensible, que es la mera conciencia receptiva de las múltiples y dispersas impresiones, sino, en tanto facultad espiritual, de la intuición sensible que remite y enlaza lo múltiple de la sensación en una totalidad unificadora. La intuición, dice Hegel, es "conciencia que se llena con la certeza de la razón" (*Enz.* §449, Zusatz), es decir, con la certeza de la unidad de su objeto, de manera que ya no se dispersa con la diseminación

18 En la *Enzyklöpedie* la conciencia, en tanto contrapuesta y limitada por su objeto, es tema de la "Fenomenología del espíritu" (la segunda sección del "Espíritu subjetivo"), que no debe confundirse con la obra del mismo título. Mientras que aquella sección se ocupa de examinar las facultades de la conciencia con el fin de darles su lugar en el todo sistemático del espíritu, la obra de 1806, como hemos insistido, examina la conciencia desde el punto de vista de su experiencia, es decir, la conciencia que en su proceso de formación va ingresando al espíritu. Si la primera, entonces, es una *fenomenología* ya hecha parte del sistema, la segunda fue tomada por Hegel a veces como una introducción a este.

de estímulos puntuales e inmediatos, sino que los recoge en una totalidad. En la intuición, sin embargo, se realiza tan solo un grado muy pobre de reunificación. Mediante ella la conciencia ha reunido su objeto y se ha unido con él, pero solo como si se hundiera en algo externo. En la simple intuición estamos fuera de nosotros mismos, sumidos en la espacialidad y temporalidad del mundo exterior. Sin embargo, la *inteligencia* —como llama aquí Hegel a la conciencia que en tanto espíritu busca la unidad con su objeto— advierte que esta exterioridad se encuentra atravesada por ella misma, que lo intuido sensiblemente es, sobre todo, *su* intuición. Por ello, "el espíritu pone la intuición como suya, la penetra, la hace algo interno, se interioriza en ella [*erinnert sich in ihr*], se hace presente en ella" (*Enz* §450, Zusatz). Pues bien, esa interiorización de la intuición tiene primero lugar por medio de la facultad espiritual del recuerdo [*Erinnerung*], y este recuerdo es ya la primera forma de la representación. La representación es, pues, la intuición recordada (*Enz* §451), y de nuevo cabe admirar aquí el brillante juego especulativo que hace Hegel con el término alemán para el recuerdo, es decir, *Erinnerung*. En un plano muy básico, se trata, en efecto, de un recordar subjetivo, y entonces Hegel quiere señalar que cuando una intuición del mundo externo se recuerda y se guarda en la cabeza pasa entonces a ser representación nuestra, con lo que ya no necesito salir a buscar su contenido. Tener una representación consistiría en eso: en almacenar intuiciones como imágenes en la cabeza. Pero esta es solo una descripción hecha desde el punto de vista de una conciencia subjetiva, para la cual el recuerdo no es más que una capacidad psicológica en el sentido usual (no en el sentido de la *Enzyklöpedie*). La significación más profunda de este representar mediante el recuerdo reside sin embargo en que este es una actividad del espíritu, es decir, no simplemente una de la conciencia empírica que va por el mundo almacenando imágenes, sino un acto de la conciencia espiritual que busca compenetrarse con este mundo, interiorizarse [*sich erinnern*] en él como en torno a un sentido compartido y reconciliarse así con lo que parece exterior, mudo e indiferente. Desde el punto de vista del espíritu, que aquí es el decisivo, representar y recordar no es acumular imágenes en el interior del cerebro —con las que podría

aún no tener más que un débil enlace—, sino, ante todo, mediante esas imágenes representadas, hacer familiar y conocido lo que era antes desconocido, apropiándose así significativamente del mundo y haciéndolo uno consigo.

Este recuerdo, como forma más elemental de la representación, se realiza en varios pasos. Lo primero, como ya vimos, es hacer del contenido todavía inmediato, sentido en la intuición, una imagen [*Bild*]; luego, esas imágenes se conservan inconscientemente como en un "pozo oscuro" (*Enz* §453); por último, esas imágenes conservadas vuelven a la luz y a la existencia ante la presencia de nuevas intuiciones a las que las imágenes resurgidas quieren subsumir (*Enz* §454). A primera vista, parece que con esto se describe un simple proceso mental: con las impresiones de los sentidos la conciencia se hace la imagen de un árbol que se conserva en el recuerdo y que luego, ante la presencia de otro ejemplar similar, resurge para dar sentido a esa nueva intuición. De nuevo, una descripción así empobrece el sentido de lo que aquí está en juego, pues las etapas descritas del recuerdo no se suceden casualmente, ni al modo de un proceso solo natural, mecánico y repetitivo. Se trata más bien de una *síntesis* por la cual la imagen interior se une con la intuición existente, que, por ello, queda recogida en un sentido general. Esta síntesis, dice Hegel, es lo que propiamente es la representación (*ibíd.*).

Ahora bien, lo decisivo es entender el sentido de esta síntesis, porque en ella se unifican y compenetran dos movimientos: en el primero, la intuición inmediata se hace imagen, pero esto no quiere decir —como se podría pensar desde el empirismo— que de la multiplicidad particular de lo visible la conciencia induzca y abstraiga una imagen general, sino más bien que lo singular de la intuición se universaliza, no por una operación de abstracción de la mente inductiva, sino en tanto que en esa intuición se hace manifiesta la presencia de un sentido universal; en el segundo, la imagen interior conservada abandona su esfera inmanente y se inscribe en medio de lo particular, pero, de nuevo, esto no significa, a la manera empirista, que de un principio general se deduzca un caso particular concreto, sino que lo universal se singulariza y se realiza en lo concreto, no

como resultado de una operación deductiva, sino como la fuerza de sentido determinante de todo lo real.

Lo que para una explicación empirista o naturalista ocurre al modo de una yuxtaposición de dos procesos u operaciones mentales indiferentes entre sí —esto es, *primero* como inducción de generalidades a partir de lo particular y *luego* como deducción del caso a partir de la ley general— se presenta desde el punto de vista hegeliano como la síntesis de dos movimientos *simultáneos* que se interpenetran y se condicionan mutuamente —esto es, como la universalización de lo singular y la singularización de lo universal—, y reviste por ello una significación espiritual. Lo que para el empirismo sería un simple proceso natural que acaso serviría para describir el modo en que la conciencia conoce el mundo externo, para Hegel refleja el movimiento especulativo del espíritu como unidad de lo singular y lo universal, la compenetración de la conciencia en la vida del concepto y su internarse en el sentido último de toda la realidad. El recuerdo, que el naturalismo concibe como un simple proceso mental, significa para Hegel la forma más elemental de inserción de la conciencia en el movimiento especulativo del concepto que todo lo permea. El paso de la intuición inmediata a la imagen, por ejemplo, es una interiorización de lo externo, un retorno a lo universal desde la diferencia, cuyo impulso proviene de la negatividad inscrita en las cosas, no de una pura conciencia natural. Por eso, para Hegel el *pozo inconsciente de las imágenes* es "la primera forma de lo universal que se ofrece en el representar" (*Enz.* §453)[19]. Por otro lado, el paso de la imagen a la intuición, o sea, la exteriorización de lo interno, no expresa sino la necesidad del concepto universal de entrar a la existencia; pero, por lo mismo, subsumir lo nuevo bajo una imagen no ocurre al modo espontáneo de un proceso solo mecánico, sino que es el rendimiento

19 Se trata, sin embargo, de un primer universal existente en-sí, señala Hegel, sobre el cual aún no tenemos poder: "Nadie sabe la infinita cantidad de imágenes del pasado que en él dormitan; ellas despiertan de manera azarosa aquí o allá, pero no podemos, como se dice, acordarnos de ellas" (*Enz.* §453, Zusatz).

de una conciencia formada, esto es, de una que ha aprendido a reconocer en lo inmediato la presencia de lo universal[20].

Este movimiento de interiorización y exteriorización del recuerdo es tan solo una primera forma de desarrollo de la representación, una realización aún muy básica de la actividad unificadora del espíritu. Un modo más complejo de esta síntesis de lo universal y lo singular tiene lugar en la imaginación [*Einbildungskraft*], el segundo momento de la representación. La imaginación está ya presente en el

---

20 "Al principio la imagen se despierta de nuevo no por mí mismo, sino más bien por la intuición inmediata que le corresponde. Pero, a través de tales llamados frecuentes la imagen recibe en mí una vivacidad y presencia tan grande, que ya no necesito de la intuición externa para recordarla. De esta manera los *niños* pasan de la *intuición* al *recuerdo*. Y entre más formado es un hombre, más vive él no en la intuición inmediata sino —en medio de todas sus intuiciones— al mismo tiempo en recuerdos" (*Enz.* §454, Zusatz). De todo lo dicho debe resultar claro que el proceso así descrito no es uno genético, sino lógico. No se trata pues de una serie en el tiempo por la que *primero* tengamos intuiciones que *luego* se vuelvan imágenes, para *finalmente* devenir recuerdos que son representaciones. Considerarlo un desarrollo en el tiempo equivaldría a suponer que en algún momento la conciencia humana ya era conciencia pero no recordaba ni representaba todavía. Lo que se describe es, por el contrario, un proceso lógico, es decir, lo que hace Hegel es hacer explícito en lo inmediato algo que ya está desde siempre presente en ello como su base y fundamento. Así, se quiere mostrar que aún en la intuición más inmediata ya está presente una imagen, y que en esta ya operan el recuerdo, la imaginación, el pensar, etc. De esta forma, la conciencia no llega o evoluciona a la representación, sino que es desde siempre conciencia que representa (lo que supone, además, que es conciencia que piensa); esto no es sino otra forma de decir que el ser humano está en el mundo inmerso en una totalidad de sentido con la que trata de vincularse siempre por su propia naturaleza, aún en las operaciones y actividades más elementales. Es esta ontología de la pertenencia a un todo la que debe tenerse presente para eliminar cualquier intento de naturalizar esta exposición hegeliana de la psicología. En este mismo sentido debe entenderse la cita con la que comenzamos esta nota, en la que se habla de la formación del niño que se vuelve hombre que recuerda, pues la formación [*Bildung*] solo de manera superficial puede verse como un proceso natural de desarrollo de ciertas capacidades. En su sentido espiritual más genuino, es el proceso por el cual el ser humano "asciende a lo universal", o sea, el proceso por el que la conciencia va reconociendo e internándose en el todo de sentido en el que siempre ha estado.

proceso del recuerdo descrito, concretamente, como surgimiento de la imagen desde la interioridad del yo. Se trata aquí de una *imaginación reproductora*, que se limita a reproducir para cada nueva intuición que comparece la imagen universal que le corresponde. Ella puede, sin embargo, tomar una forma más desarrollada como *imaginación asociativa* (*Enz.* §455, Zusatz), en la que aparece algo que no estaba en el puro recuerdo inconsciente, a saber, la apropiación explícita de la imagen, que de ese modo sale de su "pozo oscuro" y se convierte en genuina *representación universal* (*Enz.* §455). Tenemos aquí entonces una segunda síntesis: gracias a la primera, el recuerdo recoge las múltiples intuiciones en la unidad de una imagen que se almacena como en un reservorio universal sobre el cual no tengo control; mediante la segunda, la imaginación reúne una diversidad de imágenes dispersas y las subsume bajo una representación que es genuinamente universal, pues su universalidad no es ya la generalidad oscura del sótano inconsciente del recuerdo, sino la universalidad explícita y sabida de la razón. Si en la primera síntesis la diversidad de intuiciones de una flor se recoge en la imagen de la flor, gracias a la síntesis de la imaginación a las diversas imágenes de la flor se les adscribe un significado universal, como "parte de una planta" o "anuncio de la primavera". A través de la representación universal el yo adquiere, pues, un poder sobre las imágenes del que no disponía en el simple recuerdo, si bien esa potencia es solo manifestación del poder negativo del concepto[21]. Así, por la actividad de la imaginación, la representación pasa de ser la mera representación sensible y concreta que es la imagen a ser

21 "La abstracción que tiene lugar en la actividad representativa, mediante la cual se producen representaciones universales —y las representaciones como tal tienen ya en ellas la forma de la universalidad—, se expresa frecuentemente como un *apiñarse* de muchas imágenes parecidas que hace concebible la universalización. Para que este *apiñarse* no sea el puro azar carente de concepto, debiera suponerse una *fuerza de atracción* de las imágenes semejantes o algo similar, que sería a la vez la potencia negativa de limar en ellas lo que aún fuera desigual. Esta fuerza es en efecto la inteligencia misma, el yo idéntico a sí, que mediante su recuerdo da a las imágenes universalidad inmediata y *subsume* la intuición individual bajo la imagen que ya se ha hecho interna" (*Enz.* §455).

representación universal, cuyo contenido "puede ser imagen pero también concepto o idea" (*ibíd.*).

La inteligencia, sin embargo, no está constreñida a producir repetitivamente las mismas asociaciones y enlaces, como si ella fuera solo "forma universal", sino que, en virtud de su subjetividad situada, ella puede introducir en las síntesis convencionales las variaciones y coloraciones más diversas. En esa actividad del libre enlace ella deviene entonces *imaginación productora*, y se expresa como *fantasía, imaginación simbolizadora, alegorizadora o poetizante* (*Enz.* §456). Esta tercera forma de la imaginación es productora en dos sentidos: primero, en tanto vincula y subsume libremente el cúmulo de imágenes al contenido de la representación universal, pero luego también en tanto no deja a esta última recluida en el puro interior, sino que le da vida y existencia a través de nuevas imágenes que la exteriorizan. En esta fase de la actividad imaginativa se trata, entonces, tanto de la producción de representaciones universales, es decir, de contenidos universales que den sentido a las imágenes e intuiciones externas, como de la producción de *símbolos* o *signos* (*Enz.* §455, Zusatz), o sea, de nuevas imágenes materiales que hagan visible el contenido de la representación. De acuerdo con esta doble producción, las diversas imágenes del león, por ejemplo, se pueden asociar y subsumir bajo la representación de la fuerza y la nobleza, pero esta representación, a su vez, genera nuevas imágenes simbólicas, que expresan y enriquecen su contenido. De esta manera, la imaginación productora, como desarrollo cumbre de la imaginación, repite a otro nivel el movimiento doble que ya se veía en el recuerdo: interioriza lo externo y externaliza lo interno, universaliza las imágenes sensibles concretas [*Verallgemeinerung des Bildes*] y confiere imagen a lo universal [*Verbildlichung des Allgemeinen*] (*Enz.* §456, Zusatz). Ella es la unidad y síntesis de ambos momentos, pero ya no esa unión solo "neutral" del recuerdo, que amalgama una intuición con una imagen como un "producto químico", sino unidad racional en la que la representación sabida y consciente actúa como "poder sustancial" sobre la imagen, como sentido y alma de un símbolo o signo sensible que es solo su accidente (*ibíd.*).

En este punto ya podemos anudar esta teoría de la representación de la *Enzyklöpedie* con nuestra discusión anterior, pues la imaginación

productora es el modo de realización de la representación determinante tanto del arte como de la religión. Vale la pena entonces detenerse un momento en este modo supremo de la imaginación. Hegel identifica dos formas extremas de la imaginación productiva, que se diferencian fundamentalmente en cómo se hace exterior el contenido solo interno de la representación, es decir, en la manera en que lo universal de ese contenido adquiere imagen, materialidad y entidad. El primer extremo lo ocupa la *fantasía*, o más precisamente la *fantasía simbolizante*. En ella se escoge como expresión de la representación universal un material sensible cuya significación en sí misma corresponda con ese contenido universal; por ejemplo, la fuerza de Júpiter (como noción universal) se expresa a través de la imagen material del águila, y no por medio de la de una tortuga (*Enz.* §457, Zusatz). En el otro extremo, la imaginación productora se realiza como *fantasía que hace signos*. Si antes con el símbolo se escogía un material sensible que correspondiese en su significación al contenido interno de la representación, ahora la fantasía toma para la expresión de lo universal un material arbitrario cualquiera. Cuando la representación se hace intuible por medio de un material externo libremente escogido por la fantasía, se produce entonces un *signo*. Entre estos dos extremos del símbolo y del signo, Hegel menciona también otras formas intermedias de la imaginación productora, como la *alegoría*, que hace visible la representación interior, no solo con un elemento sensible, sino con una totalidad de elementos individuales (como en la alegoría "la vida es como un viaje"); o como la *fantasía poetizante* [*dichtende Phantasie*], que parece menos constreñida que el símbolo visible por su material (así como el poeta es más libre que el pintor), pero que, en todo caso, no tiene el grado de arbitrariedad del signo (*Enz.* §457, Zusatz). En general, Hegel no clasifica de manera sistemática todo este espectro de formas de la imaginación productora, y es posible afirmar que todas ellas están presentes en mayor o menor grado en las formas de experiencia religiosa descritas en la *Fenomenología*, y luego en el sistema de las artes de las *Vorlesungen* sobre estética. Mantengámonos, sin embargo, en las formas extremas del signo y el símbolo, pues al captar su diferencia podremos comprender la naturaleza y estructura propias de la representación.

Las dos formas extremas de la fantasía difieren entre sí como difiere el símbolo del signo. El primero expresa el contenido a través de un material que por sí mismo muestra una semejanza con este contenido; el segundo, en cambio, lo expresa por medio de una materia arbitraria. La fuerza de Júpiter se simboliza por el águila, la nobleza, por el león, pero una bandera, por ejemplo, significa algo por completo distinto de lo que en ella como objeto sensible se muestra de manera inmediata (*Enz.* §457, Zusatz). Esta caracterización de la diferencia entre el símbolo y el signo resulta, sin embargo, solo externa, es decir, fundada simplemente en la observación de sus rasgos empíricos, como puede ocurrir en una teoría semiótica. Pero tal y como se consideran en la *Enzyklöpedie*, estas son formas de la representación y por ello actividades del espíritu mismo, no solo de una conciencia singular[22], y mucho menos campos empíricos que serían objeto de una ciencia particular. A ello apunta Hegel cuando señala que lo que actúa detrás de la fantasía simbolizante o de la productora de signos no es sino la razón, es decir, el espíritu aún abstracto, que no es más que el poder de apropiarse de lo singular inmediato y hacerlo universal.

Es justo esta pertenencia común a la razón la que permite distinguir filosóficamente, como grados distintos de este desarrollo, la fantasía que produce símbolos de la que produce signos. La razón como potencia unificadora del espíritu, es decir, en su verdadero significado ontológico y no como facultad solo individual, es en general la aspiración a reconciliar lo universal con lo singular; en ese sentido, la representación es una facultad racional, pues en ella se hace convergir lo universal de un contenido con el simple ser singular de lo dado en la intuición, lo interno y lo externo, lo propio y lo meramente hallado. Ahora bien, como hemos visto, en sus formas más elementales del recuerdo y la imaginación (como imaginación reproductora o asociativa), la representación realiza esta convergencia y unificación de un modo solo inconsciente o abstracto, pues la unidad

---

22 Como piensa, por ejemplo, John Searle, quien monta una complejísima teoría para hacer de la capacidad simbólica una simple capacidad biológica, evolutivamente desarrollada, que aparece con el lenguaje y con la cual la conciencia intencional está en condiciones de asignar un estatus y un significado a un objeto o ente que por sí mismo no lo tiene (cf. 88 ss.).

se logra, pero solo como la "adherencia de una entidad externa a una representación que la subsume de manera abstracta"[23]. En tanto simple adherencia, la unificación resulta ser aquí solo una *síntesis*, es decir una mera conexión entre dos elementos diversos que conservan su independencia: el material, en efecto, mantiene su opacidad y no queda por completo interiorizado en la representación; esta, por su parte, sigue siendo solo subjetiva. Esta labor de unificación se hace más profunda cuando la representación se realiza como fantasía que produce símbolos. En el símbolo, como vimos, no se trata ya de adherir entre sí dos elementos de naturaleza distinta, sino de vincularlos según una genuina correspondencia: el símbolo no es arbitrario, sino que respeta el material que usa para simbolizar (el águila y no la tortuga), y lo enlaza con el contenido (la fuerza de Júpiter) de acuerdo con un rasgo común a ambos. No obstante, a pesar de ello, el símbolo aún es una forma de síntesis en la que los elementos vinculados continúan en esencia separados: la representación simbolizada sigue siendo solo subjetiva, pues, aunque se arroja sobre el material sensible, respetando en principio su propia constitución, al final toma de él solo lo que puede orientar según su propio contenido (del águila solo se toma la fuerza) (*Enz.* §457, Zusatz); por su parte, el material sigue siendo exterior por necesidad, pues el símbolo lo toma de lo que encuentra de manera inmediata en la intuición sensible. De la síntesis inconsciente del recuerdo y la pura asociación de ideas, hemos pasado en el simbolizar a una síntesis racional entre la inmediatez sensible de lo singular y un sentido universal representado, y sin embargo la unificación lograda solo resulta a medias, pues estos elementos conservan cada uno aspectos irreconciliables que condicionan a la razón y constriñen su libre ejercicio. De allí nuestra perplejidad ante los símbolos, que parecen siempre demasiado subjetivos y arbitrarios (¿por qué el águila y no otro animal?) y a la vez incapaces de absorber

---

23 En la imaginación asociativa: "El *ser*, el *encontrarse-determinado* de la inteligencia adhiere aún a la representación, y la universalidad que recibe aquella materia por medio del representar es aún abstracta" (*Enz.* §455). Hegel pone como ejemplo de esta simple adherencia lo que ocurre cuando a la imagen de un objeto se asocia de modo solo externo la imagen de una persona con la que he hablado de ese objeto (*Enz.* §455, Zusatz).

con el contenido todo el material que sirve a la representación (p. e., los rasgos poco nobles del águila).

Este aspecto solo sintético de la representación y esta actividad relativamente libre de la razón que aquí se juega son superados cuando el representar se hace *fantasía que produce signos*. Dicha fantasía es, en efecto, "el punto medio en el cual lo universal y el ser, lo propio y lo hallado, lo interno y lo externo están perfectamente unidos en una sola cosa" (*Enz.* §457). El signo en ese sentido encarna la verdadera unificación de los elementos que en las formas anteriores de representación apenas alcanzaban una unidad sintética. ¿Cómo es esto posible? Iluminemos este punto recurriendo al signo por excelencia: la palabra, los signos del lenguaje. Una palabra, hablada o escrita, vincula en una unidad un elemento sensible (fónico o gráfico) con un elemento espiritual universal: el sentido o significado. Este vínculo no es ya, sin embargo, la simple síntesis que enlaza dos elementos independientes en sí. Al contrario, la palabra, el signo, es como el centro o "punto medio" donde se encuentran "unidos en una sola cosa" el sentido o contenido de la representación y el material sensible de la intuición, lo interior y lo exterior, lo universal y lo singular. En la palabra "libertad", por ejemplo, una idea o representación universal ha ganado plena existencia y visibilidad, y a la vez un material sensible fónico se eleva por encima del mero ruido del mundo y se espiritualiza plenamente. En la palabra coinciden, sin guardar nada para sí, un sentido que se exterioriza por completo y una materia que se interioriza, acogida sin reservas en la unidad de un contenido universal[24]. Hegel se refiere a

---

24 Esa "unidad en una sola cosa" que el signo hace posible entre lo espiritual del sentido y un elemento sensible no es suficientemente captado por Derrida, quien quiere leer la semiótica de Hegel desde el esquema de dualismos del llamado "logocentrismo". Para Derrida el signo en Hegel sigue preso de las tensiones metafísicas entre significante y significado, cuerpo y alma, exterior e interior, como es claro en la metáfora de la pirámide, que Hegel usa para ilustrar el carácter del signo en la *Enzyklöpedie* (cf. Derrida, "El pozo y la pirámide" 116). Hay que reconocer, sin embargo, que la crítica derridiana a Hegel va más allá de esta objeción de dualismo, pues, en últimas, lo que cuestiona Derrida es que esa "unidad de una sola cosa" propia del signo es en Hegel una unidad negativa que no deja ningún remanente de sentido por fuera del sistema de significación del concepto, y

ese doble movimiento que converge cuando dice que en el signo la razón ya no solo determina lo inmediato como universal, sino que desciende desde allí para hacerse ente [*Seiende*] y cosa [*Sache*] (*ibíd.*). Pues el ser de la palabra es justo ese: hacer existir el sentido universal en un ente singular, en una cosa, pero en una que ya no es solo una entidad material sin más, porque ya ha superado su puro carácter de intuición sensible y es ahora autoevidencia de un significado universal[25].

Dados todos estos elementos, podemos ahora considerar a qué tipo de actividad de la representación corresponden las producciones del arte y el saber de la religión. Hegel señala sin ambages que la imaginación productiva "constituye lo formal del arte", en tanto este "representa [*darstellt*] lo universal verdadero o la *idea* en la forma de una existencia sensible, en la forma de la imagen" (*Enz.* §456, Zusatz). Y resulta también evidente que los "productos" de las religiones en general, a través de las cuales ellas trasmiten sus verdades esenciales (mitos, parábolas, narraciones e imágenes fantásticas) son representaciones de la imaginación productiva. Se puede así mismo asegurar que en ambos casos esta actividad de la imaginación es solo simbólica, y no alcanza a producir signos. En efecto, en los signos se ha superado la dependencia de la inteligencia respecto al material sensible y su contenido inmediato; en ellos, al material de la intuición se le ha dotado de un alma y un significado que solo provienen del contenido universal de la representación. La obra de arte, por el contrario, está condicionada por la materialidad, la espacialidad y la temporalidad del mundo sensible, aun en sus formas más inmateriales de la música o la poesía, que siguen sujetas al tiempo y al elemento sonoro de la palabra. Del mismo modo, en las representaciones religiosas la inteligencia no

---

que por tanto hace posible un saber absoluto que todo lo incluye. Para un análisis de esta crítica, véase Kellogg (199-217).

25 De allí que para Hegel el pensamiento converja con el lenguaje: "Es en nombres que pensamos" (*Enz.*, §462), de manera que los signos del lenguaje no serían simples referencias externas a entidades prelenguájicas ya constituidas. Hegel anticipa así ciertos planteamientos de Wittgenstein y de la filosofía de la interpretación contemporánea, para la cual "no pensamos *por intermedio* del lenguaje sino en virtud de la potencia de sus signos", y el pensar solo es concebible como un proceso en el interior de esta red de significaciones (Abel 174, 305).

actúa con total libertad y soberanía sobre las imágenes sensibles, sino que tiene que adaptarse a las significaciones ya inscritas de inmediato en ellas. Ahora bien, que el arte y la religión operen tan solo con representaciones simbólicas quiere decir que su actividad unificadora de lo universal y lo singular es puramente sintética[26]. Ya hemos señalado antes que este carácter de síntesis es uno de los aspectos que confiere a los saberes encarnados en estos ámbitos de la praxis una superioridad con respecto al saber propio del conocimiento científico que, incapaz de alcanzar la unidad en la dispersión de lo dado, fragmenta al mundo en regiones ónticas diferenciadas[27]. Sin embargo, resulta también cierto que, por ser solo sintética, la reconciliación y unificación que se alcanzan tanto en el arte como en la religión no alcanzan la verdadera universalidad propia del concepto. Como pura conjunción sintética de la inmediatez sensible con un contenido universal, arte y religión quedan afectados por la diferencia de estos momentos, y realizan entre ellos una reconciliación efímera e imperfecta. Vinculado con su otro de manera solo externa, el elemento sensible de la obra de arte y la representación religiosa no se universaliza del todo y queda

26 "La religión tiene su forma de comunicación más adecuada en el lenguaje *mito-poético*, más exactamente en el texto *mito-lógico*. Los componentes principales de estas narraciones están marcados por una vinculación puramente sintética entre lo sensible-intuido y lo conceptual; como tales simples síntesis valen para Hegel palabras como 'Dios', 'infierno', 'diablo' o 'creación' entre otras" (Vieweg 588).

27 Para Russon esta superioridad de la religión (y del arte) sobre la ciencia sería también la superioridad de la *Vorstellung* sobre la simple "luz" del pensamiento ilustrado, pero también sobre la "reflexión" de las filosofías previas. La religión como sistema de *Vorstellungen* opera a través de un sistema de imágenes que son expresión directa de la racionalidad que articula el sentido de la comunidad. El pensar representativo de la religión nos hace visible ese marco tácito de significaciones, de un modo que le estaría vedado a la simple razón de las luces que solo pretende iluminar lo objetivo dado (Russon, *Reading Hegel's* 196). La reflexión, por su parte, ve en estas objetividades una mera apariencia [*Schein*] o reflejo de un en-sí, que resulta sin embargo inaccesible. La *Vorstellung*, y por supuesto el pensar especulativo, encarnan en cambio maneras de sondear en este fondo de sentido que no se muestra de inmediato, pero que es el marco verdadero de toda experiencia.

por ello sujeto a la finitud y la contingencia del mundo material; al mismo tiempo, la representación que solo se manifiesta a medias en la existencia permanece aún confinada en el interior de la pura subjetividad, de modo que su contenido no supera del todo su carácter arbitrario. Es cierto que dicho contenido en el arte y la religión no es uno cualquiera, sino lo divino o la universalidad absoluta. En ese sentido, estas actividades son formas de la fantasía simbólica que han dejado atrás la plena indiferencia ante el contenido, que es característica del simbolismo más puro (*Enz* §457). Sin embargo, a pesar de esta vocación hacia la verdad más universal, la exteriorización de lo divino en un medio sensible que aún conserva su especificidad da lugar a las versiones más variopintas del absoluto, todas inconmensurables ellas con la verdad y necesidad del concepto[28].

Las consideraciones anteriores llevan entonces a preguntarse por la compleja relación que existe entre el arte y la religión. Como formas de representación del absoluto, ambas coinciden tanto en su objeto y verdad como en la forma de acceso o de saber de este. Y es gracias a esta similitud que en el sistema posterior aparecen incluidas ambas, junto con la filosofía, como esferas del espíritu absoluto, y que en la *Fenomenología* pueden incluso encontrarse amalgamadas en la llamada *religión del arte*. Pero a pesar de todo esto, como formas de experiencia, Hegel señala una superioridad de la religión sobre el arte, o más precisamente de la religión cristiana sobre el arte griego, que puede ser explicada recurriendo a los planteamientos pasados. En efecto, si bien ambas son formas de representación simbólica, las representaciones del arte griego son productos sensibles de existencia exterior, mientras que los símbolos cristianos resultan menos dependientes del material bruto de la intuición[29]. Esta ventaja en la forma de

28 "La fantasía o imaginación que marca en particular el reino del representar constituye el fundamento y la fuente para la producción de infinitamente muchas y diversas imágenes […]. Hegel habla explícitamente en plural, habla de *religiones* como de determinadas representaciones; la religión existe necesariamente en la diversidad" (Vieweg 589).

29 En las representaciones religiosas "el espíritu ya no necesita la intuición externa, que es todavía esencial en la forma artística […]. Por esta razón el contenido específico de la representación religiosa, el hombre-Dios, es

representación remite, sin embargo, a una superioridad en el orden del contenido, pues en el cristianismo, como hemos visto, se alcanza una concepción de lo universal tan especulativa y cercana al concepto, que para su expresión requiere de formas simbólicas mucho más complejas y menos sensibles que las propias del arte. La superioridad de la religión sobre el arte que en la estructura del sistema se indica señalando a la primera como "la más alta esfera del espíritu absoluto" (*Enz.* §554), y que en las *Vorlesungen* sobre estética llevan incluso a anunciar "el carácter pretérito del arte", aparece en la *Fenomenología* como la superioridad de una configuración de la experiencia que, tanto en su verdad o contenido como en la forma de acceso a esta, ha superado —es decir, desplazado y a la vez conservado— la anterior.

***

Dejemos de lado la relación con el arte y todo el largo excurso por la teoría hegeliana de la representación y volvamos a la religión. En lo fundamental, hemos explicado ya la proposición de la religión revelada según la cual *la conciencia cristiana se representa a Dios*. Debe ser claro ahora de qué manera el contenido y la verdad de esta figura —es decir, la constatación de la naturaleza humana de Dios y la naturaleza divina del ser humano— han dejado de ser simples revelaciones hechas por un individuo a otros individuos singulares en un momento del pasado para devenir auténticas verdades universales. Esto es posible gracias a la representación. El paso del saber revelado al saber de la representación simbólica no altera el contenido esencial del cristianismo, pero le confiere una permanencia en el tiempo y un carácter universal que no tenía en tanto mero acontecimiento puntual. En efecto, es gracias al poder simbólico de los mitos, las parábolas, la dogmática y el culto institucionalizado, en general, que el cristianismo pudo expandir su verdad más allá de la situación histórica donde tuvo origen, hasta constituir una comunidad universal alrededor de su mensaje. La representación simbólica, como hemos visto, opera como un doble movimiento de interiorización y exteriorización, de unificación de lo diverso de la existencia y la realidad inmediata en el

fundamentalmente inaccesible a la intuición" (Achella 193).

sentido de una representación universal, y de figuración y concreción de ese sentido en símbolos visibles. En el caso del cristianismo, el primer movimiento tiene lugar como la remisión de todo acaecer singular al plan de Dios, mientras que el segundo ocurre al dar expresión sensible a esa voluntad divina a través de una simbología sabida y reconocida por todos. En esa universalización de su verdad mediante la representación están implícitos, por lo demás, los aspectos constitutivos de la configuración de la religión en general, que señalamos al comienzo de este capítulo: primero, que el saber universal de la religión es un saber intuido por un nosotros, un saber de una comunidad de iguales que solo como congregación lo erige y lo sostiene; y, segundo, que ese saber no es simple teoría, sino un saber inseparable de la acción, una verdad performativa que no deja incólume a quien la comprende, sino que transforma radicalmente toda su existencia, y que solo es real y efectiva si se cumple esta transformación. Solo gracias a sus representaciones simbólicas el cristianismo elevó la palabra de un hombre concreto a un mensaje que traspasa fronteras lingüísticas, se transmite de generación en generación y por ello se dirige a toda la humanidad; y solo en virtud del poder performativo del símbolo este mensaje no se agota en una doctrina muerta, sino que impulsa a la transformación de la propia existencia, orienta la praxis y diseña una forma de vida. Por último —y este era el tercer aspecto indicado— es justo en y por la representación que la conciencia de la comunidad cristiana hace visibles las figuras de lo divino que habitan en la contingencia, modelando a la vez las prácticas concretas por medio de las cuales nuestro ser necesariamente finito puede, sin embargo, acceder a lo infinito y transmutarse él mismo en lo divino. Llegados a este punto, una vez que hemos determinado la configuración general de la conciencia cristiana, podemos examinar qué le pasa a su verdad solo declarada al pretender confirmarse en la experiencia. Como en toda genuina experiencia, de esta resultarán inversiones y modificaciones sustanciales que empujarán a superar la figura de la religión y a pasar a una nueva forma de conciencia: a un nuevo objeto y a un nuevo saber.

3. La experiencia del cristianismo I: las microdialécticas de su desarrollo interno

La exposición de la configuración de la conciencia cristiana que acabamos de analizar tiene lugar, siguiendo nuestra nomenclatura, entre los párrafos ¶84 y ¶94 de la sección de la "Religión revelada" del capítulo VII. La experiencia de esta, por su parte, se describe en los párrafos que restan (del ¶95 al ¶116), y ocupa, por tanto, la mayor parte de esta sección. Debemos recordar que la determinación de cada configuración, es decir, la formulación de su verdad declarada y la elucidación del saber que le es propio, es ante todo un rendimiento del filósofo. Es este el que, al atender el resultado de la experiencia anterior, elabora el nuevo objeto y las nuevas pretensiones que eleva la conciencia. Esta última encarna con su concreto ser en el mundo dicha verdad, pero la manera en que esta ha resultado de la experiencia cae para ella en el olvido. Por su parte, la exposición de la experiencia ofrece un aspecto menos contrapuesto. Aquí por supuesto otra vez es el filósofo quien realiza la descripción, pero en esta ya no se relata un tránsito que se le oculta a la conciencia, sino el movimiento real vivido por esta. Por ello, al iniciar esta presentación de la experiencia Hegel señala que se trata de considerar ahora la verdad expuesta "del modo como es en la conciencia" (FE 443, ¶95); es decir, no como la verdad en-sí elaborada por el filósofo y que ya hemos presentado, pero tampoco como la verdad que se expresa en la representación religiosa. Más que de la verdad ya teorizada por la filosofía o de la formulada inmediatamente en el simbolismo cristiano, se trata de la verdad que destila de la vida y conducta misma del auténtico cristiano, de aquella que se reconoce en "su devenir sí mismo real" o lo que es igual "en el movimiento que lleva a cabo en su comunidad" (*ibíd.*). Esta verdad de la experiencia, o verdad experienciada, se gana atendiendo a las derivas y fluctuaciones reales del obrar de la comunidad en toda su historia, y no anteponiendo a esta experiencia un esquema o modelo teórico que le resulte ajeno. En ese sentido, Hegel señala que resulta erróneo buscar la verdad de la experiencia cristiana en las vivencias de la comunidad originaria[30], pues con esto se deja de lado "la repre-

30 Un procedimiento tal que reduce la verdad del cristianismo a la contenida en su origen, en lugar de buscarla a lo largo de toda su experiencia, puede encontrarse en el joven Heidegger, cuya fenomenología de la religión retrocede hasta la vivencia del cristianismo primitivo con la convicción

sentación de la comunidad y su obrar con respecto a la misma" y "se empobrece la vida del espíritu" (*ibíd.*), cuya plenitud solo se advierte atendiendo al movimiento total de la experiencia.

Tomada pues en la forma en que se da efectivamente a la conciencia en el movimiento de su experiencia, la verdad declarada del cristianismo atraviesa tres etapas. Lo divino universal o espíritu absoluto se presenta a la conciencia, en primera instancia, como *pura sustancia* en el elemento del <u>puro pensar</u>; en segundo término, se manifiesta como *devenir de lo divino en lo otro* en el elemento de la <u>representación</u>; finalmente, de vuelta de esa representación como otro, la divinidad se muestra como *retorno a sí misma* en el elemento de la <u>autoconciencia</u> (FE 443, ¶96). Desarrollemos este complejo planteamiento. Se describen aquí tres estaciones de la experiencia de la conciencia cristiana, es decir, tres etapas vinculadas entre sí, cada una de las cuales surge del fracaso de la anterior en hacer prevalecer su verdad declarada. Cada etapa comporta, pues, una verdad de la conciencia que se juega en la experiencia, pero, como ya sabemos que la verdad religiosa es solo una verdad sabida en la representación (una verdad que se agota en su representación, pues el contenido es inseparable de la forma), se trata entonces en estas etapas de un tránsito por tres representaciones: la que representa a Dios como *sustancia pura*, la que lo representa en lo *otro* y, por último, la que lo representa como sustancia que se escinde en lo otro y *vuelve a sí desde esta diferencia* —es decir, la que representa lo divino como autoconciencia—.

---

de que allí reside una verdad fundamental que luego fue deformada por la institucionalización de la iglesia y la consolidación de la dogmática cristiana (cf. Heidegger, *Introducción* 117 ss.). Con esto se hace notoria la distancia que separa el proyecto fenomenológico de Hegel del que luego Heidegger llevará a cabo. Para ambos la fenomenología debe pasar por detrás del fenómeno evidente más inmediato y captar el sentido que allí se manifiesta; no obstante, para Heidegger esto significa descorrer las mistificaciones y encubrimientos de la tradición, y acceder a una verdad profunda presente en los orígenes, mientras que para Hegel se trata de hacer visibles las huellas del espíritu a lo largo de toda una trayectoria histórica. En últimas, mientras para Heidegger la historia efectúa un trabajo de encubrimiento que el filósofo debe desmontar, para Hegel ella es, pese a su apariencia caótica, el lugar de realización del espíritu y el concepto.

Cada una de estas verdades o maneras en que lo divino se presenta en la conciencia cristiana es una representación, o sea, una forma de simbolizar lo divino y de sintetizarlo con lo singular existente. Lo que ocurre es que en el primer caso (Dios como pura sustancia) se activa una representación del puro pensar, es decir, una que se queda a medio camino, pues si bien interioriza todo el ser inmediato en una sustancia, no es capaz de exteriorizar esa sustancia en una figura real; en el segundo (Dios exteriorizado en lo otro), se trata, en cambio, del rendimiento completo de la representación simbólica como tal, que consiste en conferir exterioridad real a lo universal solo interno; y por último, en el tercer caso (el Dios que retorna a sí), se trata de una representación que vuelve sobre sí, de un saber de la representación sobre sus etapas precedentes que ya está a las puertas de superar esa verdad solo representada.

En otras palabras, la experiencia de la conciencia cristiana recorre tres etapas, cada una de las cuales postula y pone a prueba una representación de lo divino. En esa medida, la representación "se expande sobre todos esos momentos y es su determinación común" (FE 444, ¶96)[31]. Pero, hablando con estricto rigor, solo en la segunda estación, aquella donde Dios se representa en su otredad, la representación es genuina (en la primera es representación incompleta y en la tercera representación superada). Solo entonces se cumple a cabalidad el rendimiento sintético del representar, pues no solo se unifica allí lo interior y el exterior —Dios y el mundo, Dios y el ser humano—, sino que a la vez esta imagen del Dios que se exterioriza sirve de mediadora entre el Dios abstracto, que es pura sustancia, y el Dios real, que es también autoconciencia singular. No obstante, al lado de esta actividad del representar, tomada en su sentido estricto, la conciencia cristiana en todo momento es conciencia que representa, con lo que el

31 Marquet identifica correctamente estas tres etapas, pero no las enlaza siguiendo la dialéctica de la experiencia ni ve la representación presente en todas ellas. Para él, solo en la segunda etapa Dios es objeto de representación; en la primera, sería objeto del puro pensar y en la tercera, "objeto de goce" (420-421). De este modo, su enfoque no advierte la experiencia que se despliega entre estas tres etapas, ni el elemento de la representación en el cual este despliegue tiene lugar.

desarrollo de esta figura de la conciencia es también un desarrollo de su actividad de representar. Dicho aun de otra manera, su formarse como conciencia religiosa es a la vez un formarse del representar que parte de una representación encerrada aún en el puro pensar (Dios como sustancia), se hace luego representación simbólica y culmina superándose en el saber sobre ella misma.

La complejidad de esta difícil sección se explica, al menos en parte, por el hecho de que el análisis de la experiencia cristiana que aquí tiene lugar se hace desde el registro de la representación. Mejor dicho, lo que resulta difícil de captar es que este análisis de la representación en los tres momentos señalados es a la vez el análisis de la experiencia concreta de la conciencia cristiana. Los comentaristas advierten, claro está, el protagonismo que toman aquí las representaciones del cristianismo como objeto de estudio, pero entonces ven en ello una interpretación hegeliana de la teología cristiana, o un nivel expositivo secundario, cuya función es dar paso a la explicación conceptual de esas representaciones por el filósofo[32]. Nosotros consideramos, en cambio, que lo aquí ocurre no es un simple excurso de carácter teológico, ni una reinterpretación o traducción conceptual de la religión, sino una descripción fenomenológica de la experiencia religiosa cristiana, que se enlaza de manera coherente con el camino de la experiencia que se traza en toda la obra[33]. Esta forma de considerar las cosas no necesita

32 Por ejemplo, Taylor hace corresponder los tres momentos de la representación con "tres niveles de teología que [Hegel] identifica con el lenguaje mesiánico Joaquinita, tomado después por Böhme, de los reinos del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" (Taylor, *Hegel* 181). Tampoco Hyppolite hace visible el nexo entre este análisis de la representación y la experiencia. Para él, "la religión es el momento en que la fenomenología se transforma en noumenología" (Hyppolite 490), por lo que su interés es más bien traducir las representaciones de la conciencia religiosa a su verdadero significado *para nosotros* (*ibíd.* 510). Una excepción en esta línea interpretativa se encuentra en Pinkard, para quien el concepto de lo *divino* no tiene por qué estar atado necesariamente a una concepción teísta, sino que debe ser visto en el interior de las prácticas humanas como "fundamento de toda creencia y acción" (Pinkard, *Hegel's Phenomenology* 254 ss.). Este autor, sin embargo, tampoco elabora el análisis hegeliano de las representaciones cristianas según la dialéctica propia de la experiencia.

33 Por eso tiene razón Menegoni cuando afirma que en el análisis del

forzar el texto al extremo. Basta con recordar que lo que Hegel llama "experiencia" no consiste en el acaecer inmediato de vivencias por las que atraviesa una conciencia, sino en la elaboración y puesta a prueba de una verdad esencial que se quiere hacer pasar por fundamento de la praxis humana y principio orientador de una forma concreta de vida. Si en el caso de la conciencia religiosa esa *verdad* es inseparable de una *representación* de la verdad, resulta apenas consistente que el análisis de la experiencia de estas verdades se realice al modo de un análisis de las representaciones de estas. Por lo demás, el que esas tres etapas en el desarrollo de la representación correspondan a etapas del movimiento de la experiencia cristiana se hace evidente también en el hecho de que ellas pueden hacerse corresponder con períodos históricos en la formación de la comunidad cristiana. En efecto, la representación que piensa a Dios como sustancia pura indiferenciada corresponde a la doctrina de Cristo revelada a sus discípulos, la que lo simboliza en la exterioridad del mundo a la comunidad primera congregada en torno a estas representaciones, aunque también a las comunidades veterotestamentarias, y, por último, la actividad reflexiva de la representación sobre sí misma es la distintiva de una comunidad cristiana universal y autoconsciente. Examinemos por separado cada una de estas etapas.

En la primera de ellas, la conciencia cristiana "representa al espíritu como sustancia en el elemento del puro pensar" (FE 444, ¶98). De entrada, se debe advertir que la referencia al "puro pensar" [*reiner Denken*] no significa que estamos frente a una conciencia abstracta o una que se haya elevado ya al nivel del pensar filosófico conceptual. Se trata más bien de una conciencia religiosa que representa, es decir, que recoge la diversidad de lo ente y la existencia en la unidad de una esencia absoluta, pero que mantiene esta representación de Dios en su interior, en el puro pensar, sin darle por ello expresión sensible. Se podría hablar aquí de una etapa presimbólica de la representación que

cristianismo no se trata de una simple traducción en el lenguaje del concepto de lo que dice la religión de forma inmadura (576). Sin embargo, por no tener en cuenta el punto de vista de la experiencia, esta autora no capta el sentido en que la filosofía "supera" la religión, y opta por decir que el núcleo teórico de ambas (la revelación) es el mismo (*ibíd.*).

correspondería a la comunidad cristiana de los discípulos cercanos de Jesús que saben de lo absoluto divino no por la mediación de elementos simbólicos, sino directamente de la palabra del redentor donde se les revela el contenido universal de su esencia. Hegel señala que este contenido revelado no es sino la enseñanza de que la esencia divina es la esencia simple que deviene otro pero que retorna y se mantiene a sí misma desde su diferencia, es decir, la enseñanza de que lo divino tiene la estructura de la negatividad propia del concepto (*ibíd.*). Ahora bien, formulada en esos términos, se trata de una descripción del contenido de lo divino que es solo para el filósofo; por ello, él mismo nos indica que para la comunidad real que hace la experiencia este pensamiento conceptual se presenta en forma de la representación de un Dios Padre que se encarna naturalmente en la figura del Hijo, manteniendo, sin embargo, su carácter unitario (FE 445, ¶100).

Teniendo en cuenta este aspecto especulativo de la unidad en la diferencia, muchos comentaristas toman esta descripción del contenido de la revelación como una referencia de Hegel a la doctrina teológica de la Trinidad. Aquí sostenemos, sin embargo, que el contenido descrito no apunta *prima facie* ni a un elemento teológico ni al concepto filosófico, sino al contenido de la esencia divina tal como se revela a la conciencia que hace experiencia, en este caso, a los discípulos que acompañaron al Mesías. Para ellos no hay aún teología ni filosofía especulativa, ni siquiera la representación del Padre y el Hijo que surgirá enseguida. La experiencia más inmediata de estos discípulos, la protoexperiencia cristiana por decirlo así, es la de la escucha del maestro, o mejor, la de la palabra del maestro que se escucha no para elucidar por detrás de ella una profunda significación interna, sino captando allí de modo inmediato la presencia humana de la divinidad. La palabra de la revelación no es entonces signo o símbolo que remita a un significado oculto, sino que resulta reveladora en su propio movimiento como palabra[34].

---

34 Por ello, la palabra considerada en sí misma, y no por el contenido al que refiere, tiene la estructura de un movimiento reflexivo, de un mostrarse que no es pérdida ni detrimento, sino que se recoge de nuevo en la escucha. En ese sentido, la palabra es por sí misma revelación, aún cuando por su contenido no revele nada. Para Hegel, la palabra es el movimiento por el

Este punto cero del cristianismo no solo constituye una etapa presimbólica, como decíamos, sino en general prerepresentativa. Pero esa palabra en que se intuyó de inmediato la presencia de Dios en un hombre genera enseguida la primera representación, a saber, la imagen de un dios que se engendra en otro, la relación natural Padre-Hijo como figura de lo absoluto. Ahora bien, es justo esta incapacidad de la conciencia cristiana de permanecer en la inmediatez de la palabra revelada y de estar obligada a expresar el contenido revelado en una representación simbólica la que introduce la distancia que significará su fracaso. Esta no es otra que la distancia propia de toda representación en tanto síntesis, esto es, en tanto mero vínculo externo entre dos elementos que permanecen referidos a sí mismos, sin lograr una auténtica unificación o reconciliación. Al representar la unidad de lo humano y lo divino a través de la relación natural padre e hijo, se generan en esta unidad fisuras y separaciones irreversibles: primero, entre la figura del padre y el hijo como entidades autónomas, pero también entre la divinidad del hijo y la propia singularidad de la conciencia a la cual esta se revela; es decir, entre lo universal en-sí y lo universal existente en la representación, y luego entre este y la conciencia humana singular que lo representa[35]. Nos encontramos pues en el momento decisivo de esta primera experiencia cristiana. La conciencia cristiana que aprehende su verdad por vía de la reve-

que "una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero que es escuchada también de modo inmediato, y sólo este escucharse a sí mismo es el ser allí de la palabra" (FE 445, ¶99). Si no se cumple este movimiento, la palabra es vacua (FE 445, ¶100), del mismo modo que para quien no captó la autorevelación de Dios en la palabra de Jesús el espíritu es un "vacío abstracto" (*ibíd.*).

35 "Al comportarse ella misma [la comunidad] en el pensamiento como *representación*, la esencia se revela, ciertamente, ante ella, pero los momentos de esta esencia, en virtud de esta representación sintética, se separan en parte uno de otro, de tal modo que ya no se refieren el uno al otro por medio de su propio concepto y, en parte, ella misma [la comunidad] queda atrás de este su propio objeto y solo se refiere a él de un modo externo; le es revelado por algo extraño, y en este pensamiento del espíritu no se conoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la pura autoconciencia" (FE 445, ¶100).

lación cree que puede luego transmitirla y hacerla efectiva a través de una primera representación (el Dios padre que se hace hombre en el Hijo), que toma del ámbito más inmediato de las relaciones naturales. Y precisamente en ello resulta la inversión de su propósito, pues esta conciencia pretendía hacer valer una concepción de lo divino cercana, comprensible y familiar, y no como instancia inaccesible y lejana a la realidad humana; pero al expresar esta noción de lo divino en la imagen de un Dios que se engendra en hombre, solo consigue mancillar la universalidad y necesidad del absoluto, y en últimas no transmite ni efectúa nada. A través de un Dios que nace hombre, el cristiano pretendió lograr una verdadera unificación de lo divino y lo humano, lo universal y lo singular, pero justamente el hecho del nacimiento no es sino un acaecer [*Geschehen*] fortuito, cuya razón de ser es inescrutable y no logra expresar por ello la necesidad absoluta de la verdad que se quiere hacer prevalecer[36]. Es claro que lo universal y lo singular convergen en la figura de Cristo; es claro que en sus palabras los primeros cristianos reconocieron de inmediato la presencia de lo universal en medio de lo finito y contingente. Pero este reconocimiento solo se basaba en la presencia sensible del Mesías y no era ya posible sin esta. Al tratar de prolongar en el tiempo esta presencia y este vínculo de lo finito y lo infinito solo a través de la representación del hijo de Dios, la conciencia cristiana evidentemente debía fracasar. En efecto, esta representación solo vincula como un hecho natural, y por ello fortuito, dos figuras que entonces siguen siendo externas entre sí como dos sujetos aislados. De allí que, como simple síntesis natural, no fuera posible una genuina universalización del mensaje cristiano, y que este se viese rebajado a "una representación histórica y a una herencia de la tradición" (FE 446, ¶100).

Esta inversión en la experiencia, por la cual una verdad que debía consolidar de manera duradera la reconciliación de lo universal y lo singular, de lo divino y la contingencia humana, resulta rebajada a un puro dato histórico carente de poder para congregar a la comunidad,

36 "[…] en cuanto que la representación aprehende y enuncia como un *acaecer* la *necesidad* del concepto […] se dirá que la esencia eterna se *engendra* un otro" (FE 444, ¶98).

no desemboca en un craso escepticismo. La conciencia religiosa del cristiano no se deja apabullar al primer embate con la lucidez solo superficial de la conciencia histórica, sino que tiene la plasticidad suficiente para superar el fracaso de su primera configuración y elaborar, entonces, una segunda forma de su verdad, teniendo en cuenta los déficits que la primera puso en evidencia. Esta fuerza plástica regenerativa que exhibió el cristianismo no viene de fuera ni debe explicarse solo por las condiciones históricas o sociales que lo mantuvieron con vida, sino que proviene del concepto mismo, esto es, del entramado universal de la razón que el cristiano sigue solo como por instinto, pero que "presiona" (FE 445, ¶100) desde su interior, y lo lleva a reinventarse y reactualizarse de forma permanente. Si la representación solo natural de lo divino encarnado falla en promover una verdad estable que congregue a la comunidad alrededor de su esencia, entonces es necesario sobrepasar esa forma de la representación y reemplazarla (o complementarla) por otras más adecuadas[37].

Pasamos con ello a la segunda etapa de la experiencia cristiana, aquella donde la conciencia elabora y pone en juego su verdad a través de representaciones propiamente simbólicas —más racionales que naturales— con las que se busca visibilizar de manera duradera la presencia de lo divino en lo que aparece como su otro, es decir, la presencia de Dios en el mundo y en la existencia humana. Si en la primera etapa la conciencia cristiana se representa lo absoluto en el puro pensamiento, es decir, sin hacerlo intuible exteriormente en lo sensible concreto, o, lo que a la larga es lo mismo, haciéndolo visible solo para los pocos que tuvieron contacto con la individualidad contingente de Cristo, se trata ahora de mostrar en la realidad concreta las

---

37 Debe advertirse aquí ya que el fracaso de esta primera forma de representación tiene que ver con la potencia destructiva del tiempo, pues como simple evento histórico la encarnación divina queda sometida a la fugacidad del puro acontecer y al olvido que la acompaña. La representación religiosa que supere a esta primera deberá entonces incluir ya un antídoto contra esta negatividad simple del olvido e introducir un elemento de recuerdo. Más adelante destacaremos toda la importancia del recuerdo, el olvido y la temporalidad asociada a ellos en el camino de la experiencia de la *Fenomenología*.

huellas efectivas de lo divino. Representado en el puro pensamiento, este Dios por supuesto no es una simple abstracción, sino que sale de sí y desciende hacia lo otro al engendrarse en el Hijo, pero entonces o bien esa relación de Dios con lo otro se muestra como el puro *amor* que no enfrenta diferencias ni contraposiciones reales en su homogénea esencia eterna (FE 446, ¶101), o bien ese vínculo se ilustra con la síntesis externa del lazo natural entre padre e hijo que divide la unidad divina en momentos separados, uno de los cuales resulta además contingente. En otras palabras, la primera experiencia de la conciencia cristiana no logra unificar genuinamente lo que se propone unificar como figura religiosa, sea porque se queda en la pura representación interna de un Dios abstracto, que todo lo abarca en la inmanencia sin diferencias del amor, sea porque bajo la figura del Padre y el Hijo se rompe en momentos separados, cuya unidad necesaria se revela y se rompe a la vez en el instante puntual de un evento natural. La segunda configuración de la conciencia cristiana debe entonces estructurarse de manera tal que supere estas dificultades; por tanto, debe postular representaciones que ni borren la diferencia en una unidad abstracta ni la consoliden en figuras "aisladas e inconmovibles". Por ello, se trata aquí de una conciencia genuinamente simbólica, que produce representaciones en las que se equilibran y convergen dos movimientos: el del exterior del mundo y la existencia que se interioriza hacia su esencia divina, y el de esta esencia que se vuelca hacia afuera para mostrarse en el mundo y la realidad concreta. Representaciones de este tipo, se piensa ahora, deben resultar más apropiadas para hacer efectiva en la praxis humana la unidad intuida entre lo universal y lo singular, y para consolidar en torno a ella, de manera estable y duradera, una comunidad humana consciente de que desde su contingencia participa también de lo divino.

Hegel presenta esta segunda configuración de la conciencia cristiana y su experiencia entre los párrafos ¶103 y ¶109 de la "Religión revelada", de nuevo a través del análisis de ciertos dogmas fundamentales del cristianismo que aquí son tomados como las representaciones simbólicas por medio de las cuales esta conciencia declara y pone en juego su verdad. Se trata del mito de la creación del mundo, de la creación del hombre, del paraíso y del pecado original, y, por último,

de la muerte y resurrección de Cristo y la redención del ser humano por este sacrificio. Históricamente, como hemos señalado, esta forma de experiencia determina el tipo de cristianismo propio de la comunidad religiosa universal que se consolidó con la institucionalización de estos símbolos. Pero de nuevo debe advertirse que las consideraciones que aquí realiza Hegel no siguen un registro propiamente histórico, sino que ante todo son elaboradas desde el hilo conductor del movimiento de la experiencia[38]. La primera representación que se considera es la de la creación del mundo. Hegel nos ofrece la significación filosófica de esta imagen simbólica al señalar que este "*crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo con arreglo a su movimiento absoluto" (FE 446, ¶103). En otras palabras, lo que la conciencia cristiana se representa como la creación *ex nihilo* del mundo, desde el punto de vista del filósofo, indica la estructura racional de la esencia universal, que no es nada sustancial, sino el puro movimiento inmanente por el cual se diferencia lo inmediatamente idéntico y se recogen las diferencias en un retorno reflexivo a la identidad. Es este movimiento negativo que Hegel llama "concepto" el que opera por detrás de la

38 Por esto mismo no se trata tampoco de un análisis de la teología cristiana, sino de ciertos dogmas teológicos que son examinados no en su contenido teórico, sino en tanto representaciones que se incorporaron de manera efectiva a la vida del cristiano y determinaron su posición de sentido ante el mundo y la existencia. Como expresión de la verdad de la comunidad, estas representaciones son examinadas aquí desde el punto de vista de la experiencia, es decir, en cuanto a su éxito o fracaso como intentos por fundamentar una forma de vida. De nuevo, hay que recordar que el punto de vista de la experiencia no coincide necesariamente con el desarrollo histórico, por lo que no debe extrañar que entre las etapas de la experiencia cristiana que analizamos no se resalte ninguna suerte de linealidad cronológica. Por lo demás, es de señalar que lo que aquí consideramos son microexperiencias de formas de conciencia más específicas, que son todas partes de la configuración general de la conciencia cristiana. En sentido estricto, solo hay experiencia cuando la conciencia altera tanto su objeto como su forma de aprehenderlo, con lo que resulta una nueva configuración. Aquí, en cambio, analizamos movimientos en el interior de una misma configuración, cuya verdad (Dios) y su forma de saber (la representación) se mantienen inalterables. Por eso hablamos más bien de microexperiencias o de movimientos dialécticos en el interior de una misma experiencia.

representación cristiana, de modo que tras el mito de la creación del mundo, por ejemplo, se expresa la fuerza negativa del concepto en el momento en que sale de su inmanencia universal y se disocia en lo múltiple y particular. Así, el mundo creado del mito del Génesis no es sino la traducción a imágenes accesibles para la conciencia común del movimiento por el cual el espíritu o absoluto se determina como *ser para otro* (FE 447, ¶103). Claro que esta significación última es solo para el filósofo. La conciencia cristiana sumida en la experiencia se figura y vive este proceso conceptual en el medio plástico de la representación; ella no alcanza la profundidad del filósofo, pero con la representación mítica de la creación logra hacer presente lo divino en el mundo circundante de la naturaleza. En este sentido, y a pesar de no tener la hondura del pensar conceptual, la representación religiosa significa mucho más que una simple fantasmagoría o ilusión ingenua: en ella se recoge la verdad y principio de una forma de vida que pugna por concretarse en el medio de la praxis, determinando y orientando la vida de los seres humanos que creen en ella. De esta forma, en el mito de la creación la conciencia religiosa aprende que aún en lo más externo del mundo solo natural está presente la voluntad divina, que este mundo en apariencia inhóspito está en realidad hecho para nosotros y que en cualquier elemento o criatura natural se pueden reconocer las huellas de Dios. Quien crea en la verdad de esta representación no alcanza ciertamente una intelección filosófica sobre el ser en general, pero tampoco vive en una simple fantasía infantil. Al contrario, con esta imagen simbólica se abre y se mantiene una manera específica de estar en el mundo como en un todo de sentido, y se hace efectiva una relación con la naturaleza como algo que no es pura otredad amenazante, sino un ámbito donde se hacen evidentes la presencia y la acción de Dios.

Al mito de la creación del mundo le sigue en la exposición de Hegel el mito de la creación del hombre y la mujer. Una vez más, el filósofo parece hacer prevalecer su punto de vista al exponer primero el significado conceptual de este relato. Desde esta perspectiva, la creación del ser humano señala el momento en que el concepto, que se ha disuelto en la diversidad del mundo de entes particulares, se recoge desde esta diversidad, ganando así una primera forma del *para sí*. Este

primer movimiento de retorno que, como sabemos, es inherente a la negatividad del concepto, se expresa en la representación de la conciencia cristiana con la imagen de la creación de un ser que ya es más que simple naturaleza, pues, en tanto cima de la creación, encarna el punto en que esta se vuelve sobre sí y hace visible reflexivamente su sentido último. El ser humano no es, en efecto, una entidad particular más del mundo diverso, sino que es "el *espíritu que existe en lo concreto* [*der daseiende Geist*]; el sí mismo singular que tiene conciencia y que se diferencia de sí como otro o como mundo" (FE 447, ¶104). Una vez más se nos hace aquí palpable el verdadero alcance del pensar representativo propio de la religión. En efecto, con la representación cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, si bien la conciencia no alcanza aún la intelección del concepto y sus momentos, lo que es prerrogativo del filósofo, tampoco obtiene un simple relato imaginario sin mayor relevancia para la vida humana. En este mito, por el contrario, se pone en juego una verdad fundamental, un principio organizador de la praxis y de la existencia humana en general que el cristiano tratará de hacer valer en la experiencia. Así como con la creación del mundo se sabe de lo divino de la naturaleza, con este nuevo mito la conciencia aprehende la naturaleza esencialmente divina de su propio ser —forjado a imagen y semejanza del creador—, y este saber se introduce en la vida misma como referencia última que orienta la acción humana y que moldea la posición de sentido que asumimos ante nosotros mismos y ante los demás.

En estas dos primeras formas de representación simbólica ya es posible advertir la superación de las representaciones propias de la etapa anterior de la conciencia cristiana, es decir, aquella que tiene lugar en el elemento del puro pensar y por la que se figura una sustancia simple sin fuerza para entrar en la existencia, o aquella otra que imagina este paso hacia el existir de Dios al modo del vínculo natural entre padre e hijo. En efecto, los mitos de la creación ayudan a intuir simbólicamente la naturaleza de un Dios que ya no es solo aprehensible en una noción universal solo pensada, sino que se hace patente en la existencia concreta, en la naturaleza, en sus criaturas y, sobre todo, en ese ser consciente de su lugar en la creación que es el ser humano. De esta forma, estas estructuras simbólicas complementan

con el movimiento de exteriorización de la esencia divina hacia lo otro la simple interiorización por la cual el pensar puro retrae todo ser singular hacia la unidad inmediata de un espíritu que no es aún real. La conciencia cristiana va perfilando así con estas simbologías míticas la imagen de un Dios que ya no es solo la idea general del puro amor, ni la encarnación en el Hijo, sino el sujeto activo creador del mundo, reconocible en él y en la imagen que refleja la conciencia humana. El Dios solo pensado se hace entonces real y visible, y esto por la acción de un tipo de simbolismo que, al conjugar el doble movimiento de lo exterior a lo interior y viceversa, puede ahora sí llamarse a cabalidad "representación".

Por lo demás, los mitos de la creación ya no recurren a vínculos solo naturales, como en el caso del dogma de la encarnación del padre en el hijo, sino que en su representación intervienen nociones como las de "causa", "creador" o "autor", que son productos genuinos de la razón y no elementos tomados de la naturaleza inmediata. Por eso mismo, ellos ya no están condicionados por la temporalidad y finitud de los procesos naturales, sino que escapan de esta y pueden hacer justicia entonces a verdades eternas. La creación de Dios del mundo y del hombre, en efecto, no está en el tiempo, sino que coincide más bien con el origen del tiempo, y es por eso una verdad imperecedera y no un simple dato histórico. Claro que, expresada en el elemento de la representación, la creación no ocurre con la necesidad del concepto, y es por ello aún simple acaecer; sin embargo, en ella se hace visible una verdad divina atemporal, que por eso resulta efectiva para congregar a su alrededor una comunidad religiosa auténticamente universal.

Ahora bien, el rendimiento de la conciencia cristiana que simboliza a Dios, esto es, que lo hace visible en lo otro del mundo y de las criaturas humanas, no culmina con los mitos de la creación. La vocación especulativa de la representación de Dios propia del cristianismo se manifiesta en efecto en que esta no se satisface con conducir todo lo singular a la unidad de una esencia que luego se exterioriza, sino que quiere ante todo expresar lo divino como la conciencia de todo este movimiento. En otras palabras, el Dios cristiano no es mera sustancia simple solo pensada, ni tampoco únicamente la sustancia activa que se exterioriza y hace visible en el mundo y sus criaturas, sino que es

también, y ante todo, conciencia de este movimiento, o sea, conciencia de este desplegarse en diferencias y recogerse desde ellas, conciencia de que su propia naturaleza y esencia no es más que este movimiento; conciencia, entonces, de sí mismo o autoconciencia. Contemplando este proceso en su totalidad, el filósofo puede identificar los momentos de la vida del concepto que pulsan por detrás de las representaciones: la unidad inmediata, su escindirse en diferencias y su regreso a la unidad de forma mediada y sabida. Ahora bien, de este horizonte del concepto la conciencia cristiana que representa no sabe todavía nada. Y, sin embargo, ella resulta impulsada por la "presión del concepto", de modo que también se ve obligada a traducir en la representación este recogerse final del concepto en su saber de sí.

En su forma más elaborada, la simbología cristiana realizará esta traducción con la imagen de Dios como sujeto autoconsciente, como espíritu que se sabe a sí mismo o que es para sí. Pero antes de llegar a esta representación superior era necesario introducir otras imágenes que dieran cuenta del momento en que una forma de saber autoconsciente se introduce en el mundo natural creado por Dios. Estas imágenes se condensan en el mito del paraíso y del pecado original, que es el tema subyacente al ¶104. Para el filósofo, como dijimos, este mito es producto de "la presión del concepto"; para la conciencia que hace la experiencia, en cambio, él surge de la necesidad de aprehender con sentido una realidad palpable de la existencia humana a la que los mitos de la creación no le hacen justicia. Lo que en efecto se relata en esta narración no es otra cosa que la salida de la conciencia humana de su estado de inocencia natural —en el que vive de manera inconsciente en armonía y unidad inmediata con su mundo— a un saber de su propia esencia espiritual que lo desgarra de esta unidad y lo escinde de la simple naturaleza. Las representaciones anteriores del Dios Padre que encarna en el Hijo, del Dios que crea al mundo y al hombre a su imagen y semejanza, proyectan la figura de un Dios que, con la pura espontaneidad sin sobresaltos de un proceso natural, se engendra en el hijo y crea al mundo y sus criaturas con la armonía de una unidad sin mancha. Dicha simbología, por lo tanto, no le hace justicia a la realidad de la conciencia humana, la cual no vive en la armonía de una unidad inconsciente con el mundo, sino que se sabe a sí misma

escindida; que, por una parte, se sabe hija de Dios y ama de la creación, pero que, por otra, se ve a sí misma hundida en la finitud irremediable de su propia existencia sensible. La naturaleza peculiar de esta criatura escindida así entre la conciencia de su libertad, que la eleva sobre la cruda naturaleza, y su insuperable contingencia y finitud, es la que se expresa con la representación de la expulsión del hombre del paraíso. Mientras el ser humano está en el paraíso, es pura naturalidad inocente, vive en la inmediatez animal y "no es todavía *espíritu para sí*" (FE 447, ¶104). Pero ese estado paradisíaco se pierde desde el momento en que come del fruto del árbol de la ciencia y gana conciencia de su ser espiritual, de ser más que simple naturaleza, con lo que rompe la unidad que lo ligaba con el todo y "deviene para sí mismo un otro" (*ibíd.*). Más allá de la significación inmediata que adquiere este mito en la dogmática cristiana y que lo asocia con la caída del hombre y el pecado original, esta representación tiene, en la lectura de Hegel, una significación positiva, pues para la conciencia cristiana que vive en esta representación, es decir, que busca en ella orientaciones vitales, la salida del hombre del paraíso enseña la situación de la conciencia humana por fuera de la pura naturalidad y su pertenencia al reino espiritual del saber autoconsciente. Este reconocimiento tiene, sin embargo, un significado ambiguo, pues dicha pertenencia al mundo espiritual se paga al precio de separarnos de Dios y devenir otros que él mismo, con lo que este saber sobre sí mismo se acompaña en el ser humano de la posibilidad de perderse y no reencontrar nunca su verdadera esencia.

Hegel analiza el mito del paraíso y del pecado original como un producto del representar simbólico de la conciencia cristiana, esto es, como una forma de representar a Dios en su ser otro. Esto es así, en efecto, porque la conciencia humana que ha comido del árbol de la ciencia y ha ganado un saber sobre su propia condición espiritual, ha adquirido también con ello la libertad y la posibilidad de oponerse a los designios del creador. En ese sentido, el mito simboliza también la más extrema exterioridad de Dios: aquella en la que una criatura creada por él puede llegar a independizarse y volverse en contra suya. El cristianismo llama a esta independencia el pecado original y encuentra su raíz en la desobediencia primera de Adán y Eva que se

transmite luego a toda la humanidad. Para el filósofo, sin embargo, esta doctrina es solo una manera de representar el movimiento inherente al espíritu que, impulsado por su propia conceptualidad, abandona su unidad simple y deviene otro. En esa medida, este punto en el que lo divino se hace presente en su más extrema otredad significa también el punto de retorno sobre sí mismo, el giro hacia la reconciliación y reunificación luego de la ruptura más radical. Por eso, el saber que según esta representación mítica adquiere el ser humano al momento de contrariar las órdenes divinas, el saber que es autoconciencia de su ser espiritual y saber de la ruptura que lo separa de la naturaleza, este saber también significa un contramovimiento a la alienación. Así debe entenderse también la afirmación de Hegel según la cual "el devenir otro [de la conciencia] es el adentrarse [*Insichgehen*] del saber en general" (FE 447, ¶104). Esta formulación resulta deliberadamente ambigua. De una parte, señala que el ser humano, disperso en la inmediatez del paraíso, de pronto se recoge a sí mismo con el saber obtenido del pecado, con lo que se afirma como individualidad singular y se escinde de su unidad simple con lo divino. Pero, por otro lado, ya se advierte en este adentrarse del saber una vía hacia el interior del concepto, es decir, la posibilidad de que desde el saber de la ruptura pueda surgir una reconciliación que devuelva a la conciencia ensimismada al seno de la totalidad. De esta forma, la imagen de sí misma que devuelve a la conciencia el mito del pecado original resulta desigual y contrapuesta: el mismo saber que la aleja de Dios la puede regresar a él[39].

39 Hay una nota en la *Enzyklopädie* en la que Hegel hace referencia al mito del pecado original mostrando cómo esta representación puede ilustrarnos acerca de la relación entre la naturaleza y el espíritu, es decir, acerca de la articulación de dos de las partes constitutivas del sistema. Pese a que en ese contexto la función del mito es otra que la de la *Fenomenología*, la queremos traer a nuestra discusión, porque ayuda a aclarar nuestro punto. La nota dice: "Si consideramos ahora el mito del pecado original más de cerca, encontramos allí expresada la relación más general del conocer con respecto a la vida espiritual. La vida espiritual en su inmediatez aparece primero como inocencia y confianza ingenua; pero yace en la esencia del espíritu que este estado inmediato es superado pues la vida espiritual se diferencia de la vida natural, y más precisamente de la vida animal, por el hecho de que no permanece en el *en-sí*, sino que es *para sí*. Este punto de vista de

Vemos, entonces, cómo con el conjunto de estas representaciones la conciencia cristiana no solo va perfilando su imagen de lo divino, sino que a través de dicha imagen adquiere un saber sobre sí mismo, sobre su lugar en la creación, sobre su relación con Dios y las tareas que, como comunidad, debe cumplir para responder a los designios

---

la disociación es enseguida superado de igual modo y el espíritu debe retornar a través de sí hasta la unidad. Esta unidad es entonces espiritual y el principio de este retorno descansa en el pensar mismo. Este pensar es el que abre las heridas y también el que las cura. – Se dice en nuestro mito que Adán y Eva, los primeros hombres, el ser humano en general, se encontraban en un jardín donde había un árbol de la vida y un árbol del conocimiento del bien y del mal. Se dice que Dios prohibió a estos seres comer de los frutos del último árbol; del árbol de la vida no se habla por lo pronto más. Con esto se expresaría entonces que el ser humano no debería llegar al conocer, sino que debería permanecer en el estado de inocencia. También en otros pueblos de conciencia más profunda encontramos la representación de que el primer estado de la humanidad ha sido un estado de inocencia y unidad. Pero lo correcto en todo esto es ciertamente que la disociación en que todos nosotros como humanos nos encontramos no es un estado que se pueda uno quedar; por el contrario, lo incorrecto es que la unidad inmediata y natural sea la legítima. El espíritu no es meramente un inmediato, sino que contiene esencialmente el momento de la mediación en sí" (*Enz.* §24, *Zusatz* 3). Lo interesante en esto es que la representación del pecado original puede interpretarse de diferentes maneras: como el tránsito entre la naturaleza y el espíritu, según la perspectiva sistemática de la *Enzyklopädie*; como expresión del concepto que en el punto de su mayor escisión inicia también el retorno a sí mismo; o, por último, como uno de los principios desde los cuales la conciencia cristiana abre el mundo de su praxis y pretende regular su experiencia. Las dos últimas versiones se encuentran presentes en la *Fenomenología* y corresponden respectivamente a la perspectiva del filósofo (o para nosotros) y al punto de vista de la conciencia que hace la experiencia, que es el que perseguimos en este escrito. Las tres interpretaciones son válidas y hasta cierto punto complementarias. Y es justo esta posibilidad de combinarlas de la que nos valemos aquí para sustentar nuestra interpretación de este pasaje. En efecto, hay que reconocer que el texto de la *Fenomenología* no hace énfasis en la posibilidad que tiene la conciencia que ha pecado de superar con ese saber la escisión que ella misma ha causado en la unidad con Dios. Es el texto de la *Enzyklopädie* el que de forma explícita afirma que el pensar —y el saber adquirido en el pecado es una forma de pensamiento— que abre las heridas es también el que las cura.

divinos. El saber adquirido por estas representaciones va ganando así en determinación y contenido, definiendo cada vez con mayor precisión el tipo de vida genuinamente cristiano. Así, mientras en el mito de la creación la conciencia sabe de su semejanza con Dios, con el mito del pecado original sabe de su propio carácter escindido; sabe que, por su finitud y singularidad, ha roto la unidad con lo divino; pero sabe también que con su esfuerzo puede llegar de nuevo a reunirse con la esencia absoluta. El saber que aparece acompañando al ser humano en esta última representación mítica, el saber que nos separa de lo divino, y que a la vez señala el camino hacia la reconciliación con esto absoluto, no es otro que el saber acerca del bien y del mal. La conciencia cristiana que proyecta esta representación se reconoce a través de ella como provista de este saber; ha perdido la ingenuidad de creerse sumida por completo en la unidad del amor de Dios y ahora deberá elucidar con este pensamiento del bien y del mal la forma de vida que la reintegre en la esfera de lo divino[40].

El problema del bien y del mal, que se introduce aquí por su estrecho vínculo con los mitos del paraíso y del pecado original, tiene una larga historia tanto en la teología como en la filosofía en general. En la exposición de este tema en el pasaje de la *Fenomenología* que consideramos Hegel toma elementos propios de estos registros y los mezcla, sin mucha consideración para con el lector, con la perspectiva de la experiencia que prevalece en esta obra. Para el mito, la realidad del bien y del mal aparece en el momento en que se come de la fruta del árbol del conocimiento y se pierde la inocencia natural. El significado más inmediato de este mito es, entonces, el de que el ser humano es la criatura que por su saber y pensar ha perdido la

40 La representación del pecado original proyecta, en efecto, la imagen de un ser humano que, al saber del bien y del mal, ya está desde siempre en el elemento del pensar. Por eso dice Hegel que en este mito el ser inmediatamente natural (de la vida en el paraíso) se trueca (por el saber del pecado) en el pensamiento (FE 447, ¶104). Por el contrario, la conciencia cristiana primera que se representa como viviendo en la inmediatez de la palabra que revela y del amor de Dios dispone solo de un saber inmediato que no es aún pensar que escinde, sino la pura inocencia del "sentimiento religioso, la confianza ingenua, el amor o creencia natural" (*Enz.* §24, *Zusatz* 3).

armonía con el todo, se ha distanciado de su propia esencia absoluta y se escinde y desgarra en sí misma. La existencia humana se presenta entonces en desigualdad consigo misma, y esta desigualdad es la primera manifestación del mal. En tanto el existir propiamente humano acaece siempre en el elemento del saber y del pensar que nos arrojan del estado de inocencia, la condición primera del hombre es el mal: "El primer ser allí de la conciencia que se ha adentrado en sí" (FE 447, ¶105). A partir de esta primera aparición del mal, la doctrina cristiana tuvo que preguntarse necesariamente por su origen. Esta pregunta, que ocuparía por largo tiempo a la teología y a la filosofía, y que por último desembocaría en la álgida cuestión de la teodicea, tuvo primero respuesta en el marco del representar cristiano. Por ejemplo, a través de la representación de Lucifer, el hijo de la luz, el ángel caído que por su orgullo desmedido y la insolencia de querer ser como Dios encarna —aun antes que Adán y Eva— en "el primer reino del pensamiento" y "aun fuera del mundo" el origen último del mal (FE 448, ¶105). También en la representación de una multitud de figuras, demonios, arcángeles y otros ejércitos de seres celestes, a los que la imaginación cristiana quiso desplazar el problema del mal, de su origen y de su tensa relación con el bien.

Consideradas, sin embargo, desde la mirada del filósofo, estas figuras simbólicas no tienen ningún valor, pues "rebajan" al plano de la representación, "invirtiéndolos", los momentos del concepto (*ibíd.*). Esta inversión no quiere decir que en esta imaginería de la lucha eterna entre los ejércitos del bien y del mal los contenidos de ambos lados se truequen, de modo que el bien sea el mal y viceversa. Lo que se quiere indicar es que este tipo de representaciones presentan como opuestos dos elementos que en realidad están vinculados dialécticamente como momentos inseparables del concepto: el mal como el momento de la disociación y el romperse en diferencias, y el bien como la vuelta a una unidad desde esta diversidad[41]. Por ello, como veremos enseguida,

41 Así lo señala Hegel en el pasaje de la *Enzyklopädie* al que ya nos hemos referido. En relación con el conocer reflexivo y el conocer filosófico como formas de escindir la unidad natural inmediata, se dice allí que esta separación general puede ser vista como "el origen de todo lo malo y lo perverso", como el "sacrilegio originario" (*Enz.* §24, *Zusatz* 3).

Hegel abandonará este tipo de estructuras simbólicas que, si bien hacen parte de la dogmática cristiana, no orientaron la experiencia por su genuino camino, pues ellas caen fuera del concepto y lo pervierten en lugar de ser vehículo de expresión sensible del mismo, fiel a su contenido. La mención y exclusión de estas alegorías no deja sin embargo de ser interesante, pues muestra bien que no existe una correspondencia uno a uno entre la representación cristiana de lo divino y el movimiento del concepto filosófico, y que en el plano de la representación el pensamiento discurre con mayor libertad, de modo que se desvía con facilidad de los trazos definidos por las articulaciones del concepto. Pero esto quiere decir, entonces, que en el complejo cuadro de la simbología cristiana el análisis de Hegel solo ha escogido las formas de representación que se ajustan y reflejan la estructura dinámica del concepto, coordinándolas de modo tal que repiquen su movimiento. No hay en este proceder arbitrariedad alguna. Por el contrario, es parte de la labor del filósofo recoger y destacar de entre la variedad multicolor de la vida concreta, en este caso de esa vida cristiana ligada al representar, aquellos elementos en los que afloren la presencia del espíritu y la necesidad del concepto. Como fenómeno histórico concreto, el cristianismo es entonces más enrevesado, desigual e intrincado que lo que el análisis de Hegel muestra; sin embargo, este último tiene la pretensión de haber sacado a la luz su más genuino significado y verdad.

Pero volvamos a la representación del bien y del mal tal y como surge del mito del pecado original. A Hegel no le interesa tanto, repetimos, la discusión teológica ligada a este problema; tampoco la cuestión filosófica de la justificación del mal o teodicea en la que se inmiscuyó hasta el propio Kant. Su exposición más bien permanece vinculada a la esfera de la experiencia, no solo para revelar en ella la presencia y la fuerza del concepto, sino para analizar de qué manera estas representaciones resultan efectivas o no para configurar una forma de vida genuinamente cristiana, es decir, la vida de una comunidad que puede reconocer lo divino y universal en medio de su finitud y contingencia. La respuesta que da Hegel a esta pregunta en primera instancia parece más bien pesimista. En efecto, toda representación, como hemos visto, procede por medio de síntesis, es decir, por la simple

vinculación externa de elementos que en sí son independientes. En esa medida, también la representación de las figuras del bien y del mal deja la impresión inmediata de señalar dos elementos contrapuestos; ya vimos que, de hecho, esa contraposición se radicalizó en la imagen de una batalla celeste entre los ángeles y los demonios. Arrojado en el medio de esta disputa eterna entre fuerzas antitéticas, el ser humano parece solo "el sí mismo carente de esencia y el terreno sintético de su ser allí y de su lucha" (FE 449, ¶106). De esta forma, la representación del bien y el mal, en tanto instancias contrapuestas, resulta incapaz de sustentar una forma de vida auténticamente religiosa, es decir, la vida de una comunidad que sabe reconocer lo divino universal en el medio de su contingencia, o —para decirlo en los términos en que ahora se plantea— que sabe realizar el bien y evitar el mal. Es cierto que con la introducción de estos elementos la conciencia que representa se ha elevado por encima de la ingenuidad amoral del reino animal que no sabe nada de esto; es cierto también que con estas representaciones ella reconoce su naturaleza propiamente espiritual y dota al ámbito de su praxis de un aspecto normativo propiamente humano. Sin embargo, con la simple representación del bien como obediencia a Dios (la ley mosaica) y del mal como lo contrario no se gana demasiado; en efecto, la pura obediencia ciega a unos preceptos no permite desarrollar una comprensión de su verdadero sentido y por tanto no empuja a la comunidad a ganar conciencia de su propia esencia y su lugar en el mundo. Por lo demás, el mero sometimiento a la ley que se hace solo por temor a Dios no elimina la desarmonía o desigualdad que la conciencia caída siente en ella misma, sino que tan solo la reprime. De hecho, aún en el cumplimiento más estricto de la ley, esta conciencia se sabe el terreno donde convergen sin reconciliación posible las fuerzas antitéticas del bien y del mal, y si para colmo de males estas fuerzas se transfiguran por medio de los relatos de demonios y arcángeles en potencias metafísicas eternas, es poco lo que la conciencia religiosa puede hacer por sí misma para salir de su estado de caída, es decir, para atisbar desde estas representaciones el curso que la lleve a una verdadera experiencia religiosa (a una reconciliación con la esencia divina), o, para decirlo en los términos del filósofo, para internarse en la vida del concepto.

Sin embargo, una vez más la conciencia es capaz de superar esta desigualdad y, respondiendo al pulsar del concepto que presiona, de reemprender el camino de la experiencia que parecía truncado en la encrucijada del bien y el mal. Entonces, la representación que piensa a estos dos como instancias contrapuestas es superada junto con todas las supercherías y fantasías supersticiosas asociadas, y la conciencia, hasta entonces solo mala, se sabe también "precisamente por gracia de su contraposición en mutua relación con la conciencia buena" (FE 448, ¶105). Lo que ocurre aquí tiene lugar aún en el medio de la representación simbólica, pero de lo que se trata es de superar la representación del pecado junto con su concepción de las potencias antitéticas del bien y el mal por medio de otra representación que los introduce en la existencia humana y los vincula mutuamente. Esta representación no es otra que la de la vida, muerte y resurrección de Cristo como redención del mal. Este relato será entonces considerado aquí no desde el contenido intrínseco de la doctrina de Jesús, tampoco rebajando su alcance al de un mero testimonio histórico, sino, sobre todo, como el producto simbólico de una conciencia representativa a través del cual esta se propone dar sentido y fundamento a una forma de vida religiosa, es decir, a una comunidad que reconoce en su contingencia la presencia de lo divino. Gracias a estas narraciones, parábolas y alegorías, y sobre todo al ejemplo de la vida de Jesús, el individuo desorientado que antes era simple juguete de las potencias metafísicas del bien y el mal comprende la realidad y la cercanía de estas con su propio existir. En efecto, lo que se aprehende en las enseñanzas del Mesías es que el mal no reside en una sustancia maléfica sobrenatural, sino que se hace real en la vida del individuo desde el instante en que este se adentra y se afirma en su mera individualidad natural, separándose del espíritu universal; y, por otra parte, que el bien no es tampoco una sustancia metafísica abstracta y sin rostro, sino que se hace visible en una autoconciencia concreta: en la figura de la humanidad de Cristo a través de la cual la divinidad ha renunciado a su irrealidad (FE 449, ¶106)[42].

42 "Estas potencias universales pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad. Así, pues, según este momento, acaece que, como el

Tal y como ha ocurrido antes, Hegel muestra primero el significado conceptual, es decir filosófico, de todo este simbolismo. Este reside en el hecho de que en estas imágenes se expresa de manera sensible la estructura y el movimiento del concepto mismo. Podemos ver esto en tres aspectos. Primero, al mostrar al bien y al mal como relacionados en el interior de la praxis humana no solo se derrumba la superstición de considerarlos encarnados en agentes sobrehumanos, sino que se alcanza a atisbar de manera más cercana la organización verdadera del concepto, en la cual bien y mal no tienen en sí realidad alguna, sino que han declinado su independencia para integrarse en la unidad de un mismo proceso unitario: la automediación o negatividad del concepto. Por ello, en último término, solo remitiéndolos a ese interior conceptual se supera del todo el pensamiento que contrapone a estos dos elementos en instancias independientes[43]. En segundo lugar, el nacimiento del Hijo, que para la representación es resultado de la "voluntaria humillación" divina, refleja en el plano del concepto el movimiento necesario de enajenación y extrañamiento del espíritu que, una vez más, está determinado por la gramática negativa del concepto[44]. En tercer lugar, la muerte y el sacrificio del hijo, repre-

---

mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser allí natural del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que es allí" (FE 449, ¶106).

43 "Esta oposición no llega a resolverse mediante la lucha de las dos esencias representadas como esencias separadas e independientes. En su *independencia* radica el que, *en sí*, cada una deba disolverse a sí misma a través de su concepto; la lucha termina cuando ambas esencias dejan de ser estas mezclas del pensamiento y del ser allí independiente y cuando se enfrentan la una a la otra solamente como pensamientos. En efecto, entonces, como conceptos determinados, son sólo en relación de contraposición; por el contrario como términos independientes además de su contraposición, tienen también esencialidad" (FE 449, ¶108).

44 Al lado de esta resignificación filosófica de las representaciones de la conciencia cristiana, Hegel alude a las problemáticas propiamente teológicas que se fueron suscitando desde estos simbolismos. Una de ellas concierne directamente a la cuestión del mal. En efecto, cuando el mal deja de referirse a un poder demoníaco, sobrenatural, "anterior al mundo", y se incluye en la realidad de la conciencia, surge el problema de tener que aceptarlo como algo que también pertenece a la obra de Dios, o sea, a su voluntad y

sentada como el "obrar libre" de una individualidad, significa en el plano del concepto el movimiento de retorno por el cual este, que se había enajenado en lo otro, vuelve sobre sí y se reconcilia consigo mismo. En este sentido, el símbolo de la muerte de Cristo refleja en el ámbito conceptual la negación de la primera negación, es decir, la vuelta afirmativa del concepto sobre sí mismo, mediada por su diferenciación interna. Si la primera negación del concepto, representada por la encarnación humana de Dios, rompe con su unidad e identidad inmediata, la segunda negación niega a su vez esta enajenación y restaura la identidad del concepto, pero ahora en tanto que unidad mediada por la diferencia. Esta vuelta a sí que completa el movimiento total del concepto se ilustra para la conciencia que representa con el símbolo de la resurrección, esto es, con la superación de la mera singularidad natural del hijo que derrota la muerte y vuelve al seno de la unidad con el Padre. Pero la verdadera significación filosófica de este símbolo reside o bien en la consumación del movimiento del concepto, o bien al traspasar este movimiento a la esfera del ser y la existencia, en el nacimiento del espíritu que se eleva por encima de sus objetivaciones naturales, retorna a sí y se sabe a sí mismo en todo este movimiento[45].

querer. "¿Cómo puede Dios querer el mal?" es la pregunta que se impuso a la teología y la filosofía. Hegel no aborda la cuestión en estos términos, sino que se mantiene consecuentemente en el ámbito de la conciencia que representa y nos dice que esta captó el mal en Dios como su "cólera" en un "supremo pero infructuoso esfuerzo" (FE 449, ¶106) por responder a este asunto. Por otra parte, la representación de la encarnación de Dios, o del nacimiento del Hijo, fue también motivo de arduas disputas teológicas. La cuestión reside en que con el paso al Hijo la esencia divina parece desdoblarse en dos momentos: una vez como pensamiento simple y otra vez como sí mismo espiritual. El problema es que no se sabe cuál de estos momentos debe contar como verdadera esencia. Este asunto se menciona solo de paso (cf. FE 449, ¶107) y se deja sin desarrollar. El problema para el lector es que estas digresiones se insertan en el cuerpo de un texto ya redactado desde una doble perspectiva, con lo que su sola mención ya hace más ardua la interpretación.

45 Nuestro análisis trata de exponer en registros paralelos pero separados lo que en el texto de la *Fenomenología* aparece constantemente entremezclado: la exposición filosófica *para nosotros*, realizada en el lenguaje del concepto

Pero dejemos de lado la interpretación filosófica (hegeliana) de esta representación simbólica de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, y volvamos a lo que significa esta figura para la comunidad cristiana imbuida en la experiencia. Habíamos dicho que en la figura y la vida de Cristo ingresaban en la existencia concreta los pensamientos hasta entonces abstractos del bien y del mal: el bien gana rostro y realidad, y junto con él, el mal, que no es más que apartarse del ejemplo de Cristo. Ahora bien, en tanto singularidad sensible, Cristo ha muerto y si esa muerte fuera solo un evento natural, habría significado su desaparición definitiva. En otras palabras, si Cristo no hubiera resucitado, si su muerte sensible hubiera significado su fin pleno, entonces su doctrina sería un simple documento histórico de un pasado ya extinguido, y el simple testimonio de una individualidad ya consumida. Pero según la representación que nos concierne, esta singularidad no murió, sino que ascendió al cielo, escapó a la descomposición del ser solo sensible y se reintegró en la esencia divina eterna. De esta forma, superó a la muerte, al integrarla como un momento de la vida divina. Y he aquí lo decisivo, pues con esto sus doctrinas dejan de ser enseñanzas fugaces de un individuo ya desaparecido y se convierten en verdades universales; dejan de ser puntos de vista singulares de un ser solo finito y se presentan como verdades eternas que brotan de la esencia última del ser, pero, sobre todo, ya no son

y del espíritu, y la exposición de lo que le pasa a la conciencia en su experiencia, descrita en este caso con el lenguaje de la representación simbólica. Un buen ejemplo de esta casi caótica mescolanza lo constituye el pasaje que estamos interpretando. Haciendo referencia a la naturaleza del Dios cristiano, Hegel dice que "la necesidad de su enajenación reside en el concepto según el cual, lo que es en sí, y que por ello se determina solo en la oposición, no tiene por esto mismo una subsistencia verdadera; – aquello, por tanto, para el que vale no el ser para sí sino lo simple como esencia, es lo que se exterioriza a sí mismo, lo que va a la muerte, y con ello se reconcilia a sí mismo con la esencia absoluta. En efecto, en este movimiento se presenta como *espíritu*" (FE 450, ¶108). Como se ve, en este análisis se juntan indiscriminadamente nociones e ideas que en realidad provienen de puntos de vista distintos. Así se habla de "muerte" y "reconciliación", que son términos propios de la conciencia cristiana y sus representaciones, y al tiempo del "concepto", la "esencia absoluta" o el "espíritu" que provienen del lenguaje del filósofo.

verdades simplemente contadas y contenidos extraños, vivos solo para quienes fueron testigos de la vida de Jesús, sino símbolos cuya significación el creyente siempre puede reavivar y actualizar con su propia vida y en su propio contexto, apropiarse de ellos, es decir, superar su extrañeza y hacerlos propios al producir de nuevo su sentido a través de sus actos.

¿Qué significa pues la muerte de Cristo para la comunidad cristiana que cree en esta representación? Ante todo, la conciencia de ser ella misma sujeto de su propio destino, autoconciencia de sí como autora y fuerza modeladora de sí misma. En esta consciente capacidad de autotransformarse y de modelarse según la imagen de Jesús reside la única superación realmente posible del mal, pues es la superación que la propia comunidad realiza. Antes veíamos que para el filósofo la muerte de Cristo significaba la consumación del concepto o el nacimiento del espíritu, pero no del espíritu simplemente subjetivo u objetivo, sino del que es a la vez sujeto y objeto de sí mismo; que se enajena, pero se recoge y se hace real a sí mismo desde su extrañeza; que se apropia de lo externo para ser "esencia que, en ella, ha devenido sí misma" [*das Wesen ist in ihr sich selbst geworden*] (FE 450, ¶108). Este espíritu absoluto, sujeto autoconsciente de su propia realidad, es el que se vive en la experiencia de una comunidad espiritual que se sabe dueña de su propio destino y realizadora de su propia verdad. Este espíritu reconciliado consigo mismo es universal, así como la comunidad en que se realiza, pero lo universal debe entenderse acá en el sentido cabal que tiene este término para Hegel, es decir, como universal vinculado de manera indisociable con lo particular y lo singular. La comunidad cristiana es universal no tanto porque su verdad declarada haya superado ya el horizonte histórico particular en el que tuvo origen y pueda ser transmitida a cualquier pueblo en cualquier época. Es universal ante todo porque esta verdad no es un simple mensaje, sino que exige ser realizada efectivamente. En otras palabras, el mensaje de Cristo se hace universal no solo en tanto la palabra revelada se vuelve símbolo, sino, sobre todo, porque el sentido de ese símbolo puede ser siempre revivido y actualizado en las obras y las acciones de cualquiera. Lo que se adquiere, pues, para la conciencia cristiana con el mito de la resurrección no es solo el acceso al plano

universal del sentido que instala la verdad de Dios, sino reconocer que ese sentido solo gana realidad y se hace efectivo al ser realizado por la comunidad misma; lo que se gana es la conciencia de la comunidad de ser sujeto efectivo de su verdad y productor de su propia realidad, o sea, de ser ella espíritu absoluto.

Pero con todo esto es evidente que estamos asistiendo aquí a una nueva transformación o reconfiguración de la conciencia cristiana, justamente la que lleva a su tercera y definitiva figura. Por ello, antes de entrar de lleno en ella conviene una rápida mirada retrospectiva al camino que nos ha traído hasta este punto. Hemos visto cómo esta conciencia es primero *la representación de un puro pensar* que vive a Dios en la inmediatez simple del amor indiferenciado que brota de la palabra revelada; a esta vivencia la faltaba, sin embargo, aprehender lo divino en su inscripción real en la diversidad del mundo y hacer universal una palabra inmediata dirigida solo a unos pocos. Estas dos deficiencias se superan cuando la conciencia cristiana se vuelve en su segunda figura *conciencia creadora de símbolos*. Gracias al poder simbólico de las representaciones cristianas un sentido solo singular se elevó a verdad universal, haciendo posible la primera formación de una comunidad religada alrededor de esas representaciones o verdades comunes. Además, por medio de los símbolos el dios solo sustancial de antes se hizo real y presente en el mundo externo creado por él, y en el ser humano hecho a su imagen y semejanza. Otros mitos sirvieron para dar sentido a la paradójica condición de esta criatura humana, tensionada entre el espíritu y la naturaleza, entre lo divino y su propia singularidad independiente, entre el bien y el mal. Llegados a ese punto, vimos cómo con la representación de la muerte de Cristo la conciencia llega a comprender que ella no está condenada a ser el simple terreno de una lucha eterna entre el bien y el mal, sino que es genuino sujeto, es decir, sí mismo autoconsciente de su capacidad de moldear su propio ser y hacer real como comunidad la verdad de Cristo.

Hemos querido leer en todo este proceso el movimiento mismo de la experiencia, es decir, la sucesión de formas de conciencia religiosa, cada una de las cuales pone a prueba la verdad de sentido de su mundo y su relación con lo divino, y el fracaso que en cada caso obliga a una nueva reformulación de su objeto y saber. Y en esto hemos ido a veces

un poco más allá de la literalidad del texto de Hegel, más concentrado por trechos en traducir toda esta experiencia a los términos del concepto propios del filósofo. No obstante, queremos defender aquí este proceder interpretativo que no es violencia al sentido, sino un esfuerzo por buscar del otro lado de la exposición conceptual de Hegel lo que debe corresponderle, por principio, del lado de la experiencia.

Lo que queremos, sin embargo, resaltar ahora es que hemos llegado a uno de estos puntos de inflexión en los que la conciencia está obligada a reconfigurarse. En efecto, la conciencia que ha comprendido el sentido de la muerte de Dios en lo sucesivo ya no vive bajo el poder de las representaciones, o dicho con más precisión, ya no toma las representaciones como símbolos que le trasmiten ciertas verdades —verdades que, en todo caso, se presentan como si surgieran desde una instancia exterior y ajena—, sino que las asume como llamados o interpelaciones que la invitan a apropiarse con su conducta del sentido de esas imágenes, esto es, que la impulsan a hacerlo real y efectivo en el mundo concreto. En ese orden de ideas, la representación de la muerte de Dios aparece como la última y definitiva representación de la conciencia cristiana, como aquella en que se superan la representación y la actividad representadora de la conciencia, porque después de esta no tiene sentido crear nuevas simbologías e imágenes que trasmitan un sentido y precisen la verdad del Dios cristiano[46]. Con la vida y la muerte de Cristo de hecho se ha llegado más bien a la formulación más acabada y definitiva del sentido de la vida cristiana, de sus principios y fundamentos, de su visión del absoluto y de la relación del ser humano con este. Así lo ha reconocido también el filósofo, como hemos visto, al identificar en esa representación la consumación del movimiento del concepto y la entrada en la existencia del espíritu absoluto. Pero justo por ello no resulta necesario introducir nuevas representaciones, sino que se trata de vivificar las ya existentes, de

46 "La religión revelada es la religión que reconoce la necesidad de la autotrascendencia religiosa dentro de las propias *Vorstellungen* […]. El imperativo de la religión revelada es el imperativo de ir más allá de la imagen […] de sobrepasar la alienación entre uno mismo y la esencia de la religión al reconocer la propia responsabilidad personal en la realización de la aparición del absoluto aquí y ahora" (Russon, *Infinite Phenomenology* 252-253).

evitar que su sentido pase como mensaje de otros tiempos o se osifique en la rutina de los rituales; esto lo logra una comunidad consciente de su poder de actualizar estas verdades, renovarlas y revivirlas en cada contexto concreto.

En su segunda figura, es decir, como conciencia representativa, la comunidad cristiana proyecta su verdad en símbolos con los que se hace presente el rostro de lo divino en la existencia y el mundo, y que hacen posible la expansión universal de su sentido. Pero estos símbolos, aún en su universalidad, son en lo fundamental externos, ajenos y simplemente dados. En cambio, la comunidad que revive con su conducta el ejemplo de Cristo se apropia de estas representaciones, las mediatiza en su propia situación, y se hace universal en tanto que en este obrar eleva cada aspecto de su vida singular inmediata y de su existencia histórica y contingente a la esfera general del sentido compartido. Así pues, en su configuración última la conciencia cristiana se caracteriza por un contramovimiento a la enajenación que se realiza en una doble dirección: de un lado, un mensaje heredado se revive y reactualiza en el horizonte de la situación presente, pero esto solo es posible porque, a la vez, lo simplemente particular, fugaz y contingente de la situación se eleva por el obrar de la comunidad al plano universal de su sentido y verdad[47]. La extrañeza inicial de la palabra de Dios y la extrañeza del mundo y la existencia singulares se superan así en el mismo movimiento apropiador de la conciencia, es decir, en la acción consciente de la comunidad que se sabe sujeto. Todo lo dicho lo resume Hegel así:

> La presencia inmediata superada de la esencia autoconsciente es esta esencia como autoconciencia universal; este concepto del sí mismo singular superado que es esencia absoluta expresa, por

47 Con esto, según Caputo, Hegel superaría la metafísica de los dos mundos que es inherente a la teología y abriría el campo, por vez primera, para una "teología radical" que piensa a "Dios en el mundo" al radicalizar la doctrina de la encarnación (48). Para este comentarista, sin embargo, Hegel no lleva hasta el fondo este movimiento pues con la introducción del espíritu absoluto aparece otra metafísica que dirige la religión hacia su consumación en la filosofía, en lugar de acogerla como una fuerza interna más de la 'vida pluriforme e imaginativa' (*Ibid* 49).

> tanto, de modo inmediato la constitución de una comunidad que, habiéndose mantenido hasta entonces en la representación, retorna ahora dentro de sí como al sí mismo, y el espíritu sale así del segundo elemento de su determinación, la representación, para pasar al tercero, a la autoconciencia como tal. (FE 450, ¶109)

4. La experiencia del cristianismo II: el tiempo irrebasable

Con esta tercera determinación hemos completado ya el desarrollo de la conciencia cristiana. La religión revelada se muestra así en su configuración última y definitiva: ha determinado su objeto y su forma de saber de este, y a nosotros solo nos resta examinar lo que ocurre cuando todos estos elementos se ponen en juego en la experiencia. De eso nos ocuparemos enseguida. Pero antes resulta importante vincular estos resultados alcanzados con las consideraciones sobre la religión en general y sobre el cristianismo en particular. La religión, como figura de la conciencia que surge de la experiencia de la *Gewissen*, ha sido detallada en sus elementos constitutivos en el capítulo anterior. Como se recordará, la experiencia de la certeza moral termina por defraudar su pretensión de acceder a la verdad universal desde su pura certeza interior, y de hacer efectiva esta verdad en el mundo y la praxis a través del reconocimiento de esta por todos los miembros de la comunidad. De este derrumbe de su verdad declarada surge, sin embargo, el resultado positivo del perdón y la reconciliación. Por el primero, la conciencia reconoce que su intuición de lo universal está de manera necesaria contaminada y deformada por la contingencia, la finitud y la arbitrariedad que resultan inherentes a toda la existencia humana, a toda forma de saber y de praxis. Por la segunda, los individuos sumidos en esa contingencia logran finalmente converger en una comunidad de iguales que se propone aclarar y hacer visible la figura real de la esencia universal en medio de su finitud insuperable. Y esta comunidad es ya la comunidad de la religión. En ella, individuos que reconocen la fragilidad de su ser se reúnen en torno a una intuición común, aún no desarrollada, acerca del sentido último del mundo y la existencia para determinarlo y hacerlo real en sus prácticas. El sujeto

de la religión es pues una comunidad que, sin abandonar lo contingente de su situación particular, va precisando y poniendo a prueba sus intuiciones sobre la esencia universal divina y absoluta, y en ello gana un saber sobre esta que no es mero saber contemplativo *que se tiene*, sino un saber performativo *que se hace*; es decir, un saber ligado a ciertas prácticas concretas que dan realidad a lo divino.

Salta entonces a la vista en qué medida la comunidad cristiana a la que hemos llegado en el tercer momento de su experiencia corresponde con la noción general de *comunidad religiosa*. En efecto, la conciencia religiosa de este momento culmen es una genuina comunidad universal y no ya el individuo aislado, ni los pocos discípulos inmediatos de Cristo; además, es una comunidad amenazada incesantemente por la contingencia, que en el lenguaje de su representación se llamó el "mal", pero movida por el anhelo de alcanzar lo universal del bien; por último, es una comunidad actuante y performativa, o sea, un sujeto o sí mismo autoconsciente que produce y realiza lo divino, y no se limita a recogerlo de las representaciones usuales y heredadas.

Por otra parte, debe también ser claro en qué medida esta comunidad cristiana que es sujeto autoconsciente precisa y llena de contenido nuestra proposición general al comienzo de este capítulo, según la cual *la conciencia cristiana se representa a Dios*. En dicha proposición se recogían los nombres más generales tanto del objeto de esta configuración (Dios) como de la forma de acceso de la conciencia a este (la representación). Luego del recorrido realizado por todas las fases de evolución del cristianismo, estamos en condiciones de llenar de contenido a estos nombres solo vacíos. Sobre el objeto de la conciencia cristiana, Dios, hemos visto cómo este ha superado paulatinamente sus determinaciones solo parciales como sustancia abstracta simple o como entidad objetiva (el Creador o el Todopoderoso), para lograr al final una representación de Dios como "esencia divina que asume la naturaleza humana" (FE 450, ¶109); es decir, una imagen de Dios que en la figura de Cristo y a través de su muerte y resurrección se hace realidad universal. Dios es para el cristianismo la potencia autoconsciente que supera la muerte y la vida solo sensible y contingente de lo natural, elevándolas a la significación de ser parte del sentido universal del todo. Por lo tanto, en ese Dios que se produce como unidad mediada desde su diferencia, como identidad de

la identidad y la no-identidad, el filósofo puede identificar la estructura móvil del concepto y la realidad viviente del espíritu.

Pero este desarrollo de lo divino sería impensable sin el desarrollo paralelo del pensar representativo por el que se aprehende a este Dios. Pasemos entonces al segundo término de nuestra proposición: la representación. Aquí también hemos advertido un desarrollo que al final nos condujo a la superación de la representación. La conciencia cristiana es, primero, en su unidad con la palabra revelada, conciencia prerepresentativa que sale enseguida de su inmediatez al elaborar la primera representación: la relación padre-hijo como esencia de lo divino. Esta imagen tomada de la naturaleza fue sustituida por otras representaciones simbólicas de contenido racional, con las que se pudo instalar un campo de sentido universal. Dios deja de ser así el mero amor abstracto o el padre inaprehensible, y se hace reconocible en toda la creación y en la conciencia humana, símbolo e imagen de su poder y amor. Estas representaciones, sin embargo, son todavía inmediatas, y solo serán propiamente espirituales cuando, con la imagen del sacrificio de Cristo que va a la muerte para retornar a la esencia universal, se "representa [...] la *reconciliación* de la esencia divina con el *otro* en general y, de un modo más preciso, con el *pensamiento* de éste, con el mal" (FE 451, ¶109). En efecto, lo que se aprehende en esta representación definitiva del sacrificio del Hijo no son ya saberes o contenidos solo inmediatos —por ejemplo, que Dios creó los cielos, la Tierra y al ser humano, o que hemos caído por nuestros pecados en el mal—que se toman y recogen como meros enunciados dados ya hechos; esta representación es espiritual, pues su sentido solo se aprehende al mediar el símbolo de la muerte con la propia existencia humana, porque el sacrificio del hijo solo se hace real cuando la conciencia cristiana lo emula, cuando, siguiendo el ejemplo de Cristo, vive en el esfuerzo constante de elevar su pura existencia natural y contingente hasta la universalidad de su mensaje, que la resignifica y le da sentido. De la representación simbólica inmediata, que brinda un contenido que la conciencia toma simplemente sin esfuerzo, se ha pasado a una representación simbólica que exige una transformación de la conciencia para poder hacer efectivo su sentido. Y esta transformación es la de devenir autoconciencia, o mejor, sujeto autoconsciente

de su capacidad de transformar su propia existencia. Si en las primeras representaciones, el mal, por ejemplo, solo se figura como una potencia sustancial antitética al bien, frente a la cual el ser humano se encuentra más bien desamparado, por la segunda, en cambio, el mal se muestra en su vinculación con el bien, y en realidad ambos se muestran como superados, pues se han integrado al movimiento general del espíritu, como sus momentos, de manera que la conciencia humana antes perdida sabe ahora que, participando por su acción en este movimiento, supera el mal y se reconcilia con la esencia divina[48].

Con todos estos elementos, la proposición fundamental que examinamos, *la conciencia cristiana se representa a Dios*, gana así su significado más profundo, pues el representar de esta conciencia no es en último término el simple "hacer una representación", en el sentido de recoger lo diverso en la unidad de un sentido universal que luego se simboliza en lo sensible, sino que significa aquí un *re-presentar*, *volver a presentar*, *hacer de nuevo presente a Dios* en la existencia por medio

48 Otra forma de captar esta diferencia entre la representación solo simbólica y la representación espiritual nos la ofrece el propio Hegel desde el punto de vista del lenguaje. La primera representación trasmite un sentido inmediato de la divinidad y de esa manera funciona solo por enunciados o juicios; pero cuando se trata de captar lo divino como el movimiento espiritual de diferenciación y retorno a la unidad desde la diferencia, entonces se necesita un representar como "un poner [de sentido] que no puede ser expresado mediante el juicio y por la cópula, [por] el *es* carente de espíritu" (FE 452, ¶109). De esta forma, esta representación espiritual nos empuja más allá del pensamiento solo predicativo (que es también el representativo); más allá del pensamiento que solo vincula sintéticamente elementos que en sí siguen siendo externos, hacia un pensar especulativo que no es aún el del concepto, pero que nos obliga a transformarnos ingresando de manera activa al movimiento del espíritu, pues solo así se hace efectivo el sentido simbolizado. Por eso decíamos que en esta última representación estamos más allá de la representación, y más allá de ser simple conciencia que capta pasivamente, para ser autoconciencia activa que produce por sí la reconciliación: "Esta unidad espiritual o la unidad en la que las diferencias solamente son como momentos o como diferencias superadas es lo que ha devenido para la conciencia representativa en aquella reconciliación [del símbolo], y, en cuanto que esa unidad es la universalidad de la autoconciencia, esta ha dejado de ser conciencia representativa; el movimiento ha retornado a ella" (*ibíd.*).

de mi vida y de mis obras. Y el Dios que se hace presente no es una sustancia o una entidad todopoderosa, sino el movimiento general por el que todo lo diverso y singular se eleva a la universalidad de un sentido que, a su vez, no se retira hacia lo abstracto, sino que necesita plasmarse en el ser de lo existente determinándolo.

Hegel dedica los párrafos finales (del ¶110 al ¶115) de la "Religión revelada" a hacer explícita la naturaleza de esta representación espiritual, que es a la vez una superación de la representación, y que constituye el saber más alto de la conciencia cristiana. Nos recuerda, primero, que solo en esta tercera forma se accede a una genuina comunidad: la comunidad que es autoconciencia universal. En efecto, una comunidad que solo se congrega alrededor de ciertos símbolos externos no tiene firmeza ni puede ser duradera; solo en tanto los individuos se apoderen de esos símbolos, solo en tanto el sentido de estos no sea simple y pasivamente aprehendido, sino sea "producido" por la comunidad misma, esta adquiere solidez y asegura su persistencia en el tiempo. Por eso, el sacrificio del hijo debe repetirse de forma permanente en la conciencia[49]. En otra formulación, Hegel aprehende este paso que va de la representación inmediata a la representación espiritual de la comunidad autoconsciente, como el tránsito de una conciencia que se representa el mal como algo que existe a una que *sabe* del mal: en la primera etapa, tenemos una conciencia que, en tanto solo representativa, vive en la disgregación de sus elementos y se figura, entonces, el mal como una esencia independiente que atraviesa todo el ser natural y a ella misma en cuanto naturaleza. En la segunda, se trata de una conciencia que, por medio de la representación de la muerte de Cristo, ha ganado distancia de su condición natural de estar hundida en el mal: lo reconoce, se convence y "sabe" de él, con un saber que es un "puro actuar de ella dentro de sí misma" (FE 453, ¶111). En el primer momento se trata, pues, de la representación inmediata que se figura al

49 "El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad como el movimiento de la autoconciencia, que es diferente de su representación, es el *producir* lo que ha devenido *en sí*. El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal; tiene que devenir esto *para esta autoconciencia*" (FE 452, ¶110).

ser humano como malo en sí —es decir, aun antes de actuar u obrar— por su simple condición de entidad natural que se ha adentrado en su particularidad y se ha escindido de su unidad con lo divino. Pero lo que señala el segundo momento es que el ser humano es naturalidad que sabe de sí, y es por ello espíritu; en tanto tal, puede ser malo, ya no solo por su naturaleza intrínseca, sino por su propio obrar autoconsciente, pero por este mismo saber de sí, por este "pensamiento del mal", puede volverse también contra el mal y entonces su saber del mal resulta ser "el primer momento de la reconciliación", "el abandono del mal" y la "muerte del pecado" (FE 453, ¶112). Por lo demás, la insistencia de Hegel en asociar a esta forma suprema de la conciencia cristiana un tipo peculiar de saber debe entenderse en el contexto total del camino de la experiencia, porque este *saber* del cristiano es más que la simple *certeza* de la *certeza moral*, que está convencida de su vínculo con lo universal, aunque que no logra llenarlo de contenido, pero es a la vez menos que el *saber absoluto* —la siguiente figura de la conciencia—, o sea, el saber conceptual filosófico con que concluye la serie de las experiencias en la *Fenomenología*. Detengámonos entonces un poco en la elucidación de este saber.

Se trata de un saber que ya no es el saber inherente a la representación, sino que va por encima de ella; un saber *sobre* la representación, es decir, uno que aprehende la representación [*ein Ergreifen der Vorstellung*], pero que no es todavía la captación del concepto [*ein Ergreifen des Begriffes*] (FE 454, ¶113)[50]. Por este saber la conciencia ya no toma el símbolo de la muerte del Hijo en su sentido literal, esto es, como el acaecer natural del fin de un individuo singular, sino que

50 Este saber sobre la representación señala, entonces, el carácter reflexivo que alcanza el cristianismo en su forma más madura. Para Speight esta claridad de la religión cristiana sobre la religión misma (sobre el sentido de sus representaciones, diríamos) constituye el legado de Hegel al proyecto moderno de elaborar una concepción filosófica de la religión que él emprende junto con Kant y Schleiermacher. Para Hegel, con el cristianismo emergería un modo religioso en el cual "una instancia crítica o reflexiva con respecto a la religión misma se haría posible" (Speight, *The Philosophy of Hegel* 119). De manera similar Schleiermacher le atribuye al cristianismo una intuición básica que le permitió 'tratar a la religión misma como material para la religión' y lo eleva así al más alto poder de la religión (116).

captura el sentido por detrás de la imagen: el nacimiento del espíritu universal en una comunidad autoconsciente donde "muere y resucita diariamente" (*ibíd.*).

En su segunda etapa (la de la conciencia cristiana solo representativa), el individuo actúa aún como una conciencia enfrentada a un objeto: se sitúa ante un símbolo heredado por la tradición —y por ello simplemente dado—, del cual ella capta su sentido inmediato. Entra aquí en juego, por supuesto, un tipo de saber y de conocimiento, pero se trata tan solo del saber del contenido directo de las representaciones, de modo que en esta etapa la conciencia cree en la verdad de la creación y del pecado original, teme al diablo y al infierno, y se lamenta, como la conciencia desventurada, de la muerte de Dios (FE 455, ¶114). En su etapa definitiva, en cambio, se trata de una comunidad que ya no es un simple sujeto pasivo frente a un objeto externo por conocer, sino de una conciencia que se ha unificado con su objeto al producir su sentido. Las representaciones simbólicas del cristianismo no se han eliminado aquí, pero ellas ya no constituyen el objeto como tal de la conciencia; es decir, ya no son las instancias en sí de la verdad, sino que funcionan como recordatorios que interpelan e impulsan a los individuos a elucidar su sentido desde su propia situación, y a producirlo y hacerlo efectivo con su actuar. La conciencia, por ejemplo, se confronta con la imagen del pecado, pero esta ya no remite a su significado inmediato y directo, sino que abre un campo de sentido que el propio individuo debe ayudar a determinar. Lo mismo ocurre con la representación de la muerte del Hijo, que ya no es la muerte de un particular, sino la superación de lo particular en lo universal, es decir, en un movimiento de reconciliación de lo singular y lo universal (de lo finito y lo infinito, de lo absurdo y el sentido), que no solo ya no es extraño para la conciencia, sino al que esta hace real con su saber y su actividad[51].

51 Por ello, la muerte del Hijo es también la "muerte de la abstracción de la esencia divina" y, en consecuencia, la realización verdadera de Dios, que tiene lugar por el saber y actuar de la comunidad autoconsciente: "La muerte del mediador captada por el sí mismo es la superación de su *objetividad* o de su *particular ser para sí*; este *particular* ser para sí se ha convertido en autoconciencia universal. – Del otro lado, lo *universal* se

Así pues, en su forma más desarrollada, la conciencia cristiana ya no se confronta con una representación objetiva, sino que sabe de ella con un saber actuante: aprehende y hace real su sentido al efectuarlo a través de su propia acción en su propia situación vital. Este saber sobre la representación supera, pues, la firmeza de las imágenes simbólicas y su contenido solo mitológico y supersticioso, y las vivifica y concreta en la apertura de un campo de sentido que orienta la praxis y funda una forma de vida. Un saber tal, ligado a la representación, pero libre de su contenido inmediato, constituye el genuino pensar representativo[52].

Se reconocerán con facilidad en algunos de los rasgos de esta forma elevada del saber del cristianismo —por ejemplo, en la desobjetivación del mito, en su actitud polémica frente a la superstición y, sobre todo, en el primado de una apropiación del mensaje divino y de una aplicación de este a la propia situación, por encima del dogma rígido— algunos de los elementos constitutivos del protestantismo. Sin duda Hegel reconocía el papel central que jugaron los movimientos reformistas no solo en la modernización de la Iglesia, sino también en la constitución de la subjetividad y la autonomía moderna. No queremos aquí profundizar en este aspecto. A nosotros nos interesa más bien examinar el lugar de este saber del pensar representativo (que, repetimos, no es el saber *de la* representación, sino un saber *sobre* ella) en el curso de la experiencia de la conciencia. En el penúltimo párrafo de la "Religión revelada", Hegel nos brinda una pista cuando recuerda que, al comienzo de la religión, —es decir, como resultado de la experiencia del perdón y la reconciliación de la certeza moral— "el

---

ha convertido de este modo en autoconciencia, y el espíritu puro e irreal del puro pensar se ha convertido en *real*" (FE 454, ¶114). Y más adelante se dice de este saber de la comunidad que en él se cumple "la *espiritualización* por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido *realmente* autoconciencia simple y universal" (FE 455, ¶115).

52 Por lo demás este saber de la representación realiza lo que propiamente Hegel llamaría 'manifestación' en el cristianismo maduro (la religión manifiesta u *offenbare Religion*), como bien ha mostrado Menegoni, para quien el significado de la revelación o manifestación no es sino el de "ser-para-otro y reconocerse en ese otro" (2008, 576s).

espíritu ya había llegado a ser para nosotros", o sea, para el filósofo que contempla y escruta en la experiencia. En efecto, como se recordará, allí el reconocimiento de la finitud y la contingencia inherente a toda conciencia no deviene en nihilismo escéptico, sino que resulta un "sí" que brota como una nueva afirmación de lo universal, y que constituirá el objeto de la conciencia religiosa. Pues bien, Hegel señala que este "sí", y este espíritu que antes solo era visible para el filósofo, resulta ser ahora, al final de este largo desarrollo de la configuración de la religión, el "concepto que ahora *intuye* [*anschaut*] la conciencia religiosa, a la que se ha revelado la esencia absoluta y [que] supera la *diferencia* de su *sí mismo* y de lo que *intuye*" (FE 455, ¶115). En otras palabras, mientras que al final de la certeza moral la comunidad solo oscuramente presiente a lo universal como una figura borrosa en el entramado de su contingencia, y es el filósofo el que advierte en ese vínculo de lo universal y lo singular la presencia del espíritu absoluto, su desarrollo como comunidad religiosa la ha llevado a aclarar esa imagen de lo divino, a reconocerse en ella, a saberse ella misma la fuerza de su realización, su verdad y su sujeto. El dios así esclarecido ya no es solo sustancia, sino también sujeto, y es sobre todo la misma comunidad que sabe de él y lo hace real[53].

Pero este saber de la religión, que es más que la simple certeza de lo universal de la certeza moral, no es aún el *saber absoluto*. Hasta ahora, en efecto, hemos detallado las experiencias internas de esta configuración por medio de las cuales la conciencia religiosa ha ido determinando su verdad, es decir, tanto su objeto como su forma de saber de este. Al final de este recorrido, como comunidad cristiana autoconsciente, dicha conciencia está en condiciones de poner a

53 Así, mientras que la comunidad del perdón, aun reconociendo su propia finitud, puede todavía creer en una instancia transcendental absoluta, fuente de toda norma y verdad, la comunidad religiosa a la que hemos llegado se reconoce a sí misma en ese principio divino. Por ello, como señala Redding, ahora no solo somos nosotros los seres finitos, sino que incluso las normas mismas se vuelven falibles y sujetas a la finitud; o dicho de otra forma, nuestra capacidad de perdonar —visible al final de la *Gewissen*— se hace extensible ahora a un Dios hecho hombre, y por ello principio normativo en constante revisión (229).

prueba su verdad definitiva en la experiencia decisiva. Como ya se ha anticipado, esta experiencia defraudará las pretensiones de la religión y la obligará a transformarse en otra configuración de la conciencia. Hegel reserva el último párrafo de la sección de la *religión revelada* a la descripción de esta experiencia. La comunidad universal cristiana declara que ella *sabe* la esencia divina universal, que la sabe en el sentido de poder realizarla en lo concreto por medio de la actualización permanente de su sentido, de la vivificación por la acción del contenido de sus representaciones. Esta es su manera de llevar a cabo la unificación y la reconciliación anhelada entre lo singular y lo universal, entre lo finito y lo infinito, o entre la mera contingencia y la absoluta necesidad. Si de lo que se trataba era de revelar en el mundo finito el rostro de lo universal, ahora se declara que la única manera de lograr esto es a través del actuar de una conciencia finita que, por emular la verdad de Cristo, dibuja ella misma en el acontecer del mundo y en el entramado azaroso de la existencia la figura de lo divino. Sin embargo, esa verdad que se declara no logra realizar su cometido en la experiencia y la conciencia que pretende hacer real lo universal tendrá que reconocer que el mundo y su realidad no se ajustan a sus principios. Hegel señala por ello que la comunidad "no se ha consumado aún bajo esta forma de autoconciencia" e indica que esto se debe a que "su contenido es para ella en general en la forma del representar" con lo que su "*espiritualidad real* presenta aún el carácter de escisión" (FE 456, ¶116).

Como hemos señalado, todo representar implica una síntesis, esto es, una vinculación apenas externa entre dos elementos que subsisten aún como independientes. En ese sentido, a la conciencia que representa le afecta siempre una escisión con respecto a su objeto representado. Esto resulta claro para la conciencia cristiana en su segunda etapa, es decir, para aquella que toma las representaciones como verdades objetivas que ella simplemente constata y a cuyo sentido inmediato se somete. No obstante, hemos visto que en su forma más elevada la comunidad cristiana no contempla solo la representación, sino que produce y realiza activamente su sentido. ¿Cómo puede entonces decir Hegel que el espíritu de esta comunidad se encuentra aún escindido? Lo decisivo aquí es que esta comunidad autoconsciente

en efecto ha superado la representación, pero solo en tanto ya no la aprehende en su sentido más inmediato, de manera que, pese a esta independencia, ella continúa vinculada a sus símbolos e imágenes, pues son estos los que fijan el campo de sentido que la conciencia debe actualizar en lo concreto. Es cierto que en su "punto de viraje final" la comunidad cristiana ha superado la representación del puro pensamiento abstracto de que Dios es simple amor, así como aquellas que lo entifican y lo objetivan como el "Creador", "la suprema bondad", el "Padre" o el "Hijo", para acceder a una concepción no sustancial de lo divino, según la cual la realidad de Dios coincide con el actuar de la comunidad que se autorrealiza en su ejemplo. Pero justo por esta necesaria referencia al "ejemplo de Cristo" es claro que ese hacer de la conciencia cristiana no es un movimiento absoluto que repose solo en sí mismo, sino que gravita alrededor de puntos de referencia fijos que no se cuestionan ni se integran al movimiento, pues fungen como las verdades establecidas que determinan todo actuar y todo movimiento. Estos puntos de referencia son justamente las representaciones, que ya no tienen —es cierto— una realidad en sí, pero que continúan operando como guías o coordenadas de sentido que orientan la praxis de la comunidad como desde fuera, apelando a una autoridad externa simplemente dada y por ello incuestionable. Dicho mediante un ejemplo, la comunidad cristiana universal ya no cree en la realidad objetiva del mal, es decir, ya no cree en la verdad de Lucifer, del pecado o de la expulsión del paraíso, y sin embargo estas representaciones siguen siendo operativas y determinantes de la acción, pues funcionan como configuraciones más bien cerradas y fijas de sentido que regulan y delimitan sus propias concreciones en lo real, determinando lo correcto o incorrecto de toda acción humana que pretenda hacerlas efectivas en el mundo concreto. El bien y el mal, Dios Padre e Hijo, encarnación, pecado, resurrección, etc., conforman así un conjunto de símbolos que, si bien ya no remiten a un mundo sobrenatural y fantástico, y solo se hacen reales en las prácticas humanas mismas, sí conforman en su interrelación un espacio de sentido sólido que sirve de fundamento a una forma de vida más bien "positivizada", es decir, circunscrita y delimitada por verdades y contenidos no cuestionados sobre el bien y el mal, sobre lo justo y

lo injusto, pero también sobre el sentido y valor de la naturaleza y de la propia corporalidad, de la vida social, el arte, la ciencia y todas las demás esferas de la praxis y la realidad humana.

Hegel expone este punto en un lenguaje bastante más complejo. Para él, en su "viraje final" la conciencia se "enajena de su existencia natural y conquista la pura negatividad", pero el significado de esta negatividad, o sea, "el que precisamente esta negatividad [...] sea también la *esencia igual a sí misma* [...] es para la conciencia devota *otro*" (FE 456, ¶116). La conciencia religiosa "conquista la negatividad" en el momento que comprende que, por su propio actuar, puede elevarse por encima de sus determinaciones naturales y alcanzar lo universal; es ella misma "negativa" en tanto su existencia cristiana la impulsa a una permanente negación del mundo que aspira a lo infinito, pero el problema es que no reconoce que la esencia divina misma es solo eso negativo. Ella hace de la sustancia divina una autoconciencia, pero no entiende la autoconciencia como el puro proceso negativo de universalización y singularización, como el movimiento constante de retorno a la identidad desde la diferencia, sino que cae de nuevo en una representación de esa autoconciencia como *otro*. Este era justo el punto que señalábamos antes: el de que, en su forma definitiva, la conciencia cristiana se hace puro movimiento de universalización, pero que esta actividad, en últimas, sigue regida por una representación externa que toma la figura de otro. Por esto, el individuo cristiano puede superar el mal, vencer al pecado y reconciliarse al fin con Dios, pero en todo esto solo gana una "satisfacción extraña" que proviene de armonizarse con "algo que no tiene la forma del concepto" (*ibíd.*). Es por este carácter de otredad que de manera necesaria le cae a la representación a través de la cual la comunidad cristiana se reconcilia con lo divino que Hegel afirma que esta comunidad es incompleta y que, en efecto, ella se ha hecho espíritu, pero que subsiste una escisión que la separa de este.

Se puede mostrar esta escisión en el seno de una comunidad reconciliada con Dios de múltiples formas. Hegel menciona, por ejemplo, la escisión que atraviesa el obrar devoto del cristiano, pues por más que este obedezca los preceptos de Dios y mantenga una vida disciplinada de acuerdo con las enseñanzas de Jesús, no le resulta

aún claro si con ello ha logrado efectivamente realizar en su mundo inmediato la esencia divina: él no entiende, en efecto, de qué manera su puro actuar devoto es la fuerza que "hace descender a la esencia de su pura abstracción y la eleva al sí mismo"; él "no encuentra en su obrar el obrar mismo de lo divino" (*ibíd.*). Hay en esta desigualdad entre el actuar de la conciencia y la realización de lo divino que este debería producir algo de la incertidumbre que caracteriza también a la conciencia moral que pugna y se esfuerza por cumplir el deber sin saber nunca a ciencia cierta si lo ha logrado. Sin embargo, la conciencia cristiana tiene la ventaja sobre esta conciencia solo individual de contar con el reconocimiento de la comunidad y de disponer de una representación visible del contenido del deber que antes era tan solo un universal abstracto. Ella logra así la reconciliación y lo sabe también, pero a pesar de ello, subsiste en todo esto un sentimiento de extrañeza y de gratuidad; una satisfacción afectada por una escisión y por "la oposición del más allá". Se podría de igual modo encontrar en esta desigualdad un eco de la doctrina teológica de la gracia divina, presente sobre todo en el luteranismo, según la cual no son las obras humanas sino el puro y gratuito favor divino el responsable de la salvación del hombre. Hegel, sin embargo —como hemos visto, no recurre a estos registros filosóficos o teológicos para explicar lo que le ocurre aquí a la conciencia, sino que se mantiene de manera consecuente al nivel de su experiencia. Desde esta perspectiva, la desigualdad entre la conciencia y lo divino, entre lo singular y su esencia universal, esa desigualdad que enturbia la unidad y reconciliación alcanzadas, proviene del elemento de la representación del cual la comunidad ha eliminado todo rasgo supersticioso, pero del que no ha podido desembarazarse. Nietzsche considerará luego como una superstición y un prejuicio metafísico la tendencia humana a introducir por detrás de todo acontecer un sujeto o causa que lo desencadene y constituya su fundamento (cf. Nietzsche, *KSA* 5 §13, 279). La conciencia cristiana parece adolecer del mismo prejuicio. Con el símbolo de la muerte del Hijo, ella gana una concepción de lo divino como procesualidad, como puro movimiento de superación de la muerte y lo finito en la universalidad eterna y de retorno necesario desde esa universalidad a la existencia. Pero resulta incapaz de abandonar del todo el terreno

de la representación, cuya inmediatez ya ha superado, pues, en lugar de quedarse con el puro movimiento y la pura negatividad, se figura —esto es, se representa de nuevo—, una entidad, una autoconciencia divina pero singular que gobierna el movimiento y lo fija a un sentido, que positiviza la verdad y cuya segunda venida ella se queda añorando. Por ello, en el cristianismo se cumple la reconciliación buscada, pero esta solo se da en la esfera de la representación[54].

La escisión que aún afecta a la comunidad cristiana y que tiñe la reconciliación lograda con un incómodo sentimiento de extrañeza se ha mostrado ya de manera más general en la introducción del capítulo de la "Religión". Como se recordará, allí la religión se presenta como el momento culminante del desarrollo del espíritu en el que se recogen todas sus figuras pasadas y se gana conciencia de sí mismo. Este espíritu autoconsciente —nos decía ya Hegel anticipando todo el desarrollo que aquí hemos descrito— tiene la significación de ser espíritu universal que abarca toda la realidad, solo que esa significación se le presenta "representada como objeto" (FE 396, ¶6). Visto desde el punto hasta el que hemos avanzado, esto significa que la comunidad cristiana ha ganado la conciencia de ser ella misma el lugar de realización de lo universal, por ello ha alcanzado la reconciliación con lo divino; pero ese saber y esa unidad alcanzada dependen aún de la creencia en una representación objetiva que sigue siendo externa. En esa medida, la comunidad puede incluir toda la realidad de su mundo circundante bajo el dominio de la misma constelación de sentido que a ella la acoge, puede aprehender el mundo natural y su propia corporalidad, pero también la esfera social o la realidad histórica y espiritual de su ser como permeados por el mismo movimiento de la esencia divina, cuya verdad radica en la figura de Cristo. Pero justamente en tanto ha sometido todo el ser al poder de esta representación, la realidad que se ha unificado y reconciliado con la esencia no es "la libre realidad que se manifiesta de modo independiente' sino una "realidad universal *pensada*" (*ibíd.*). Dicho en otros términos, la conciencia

54 "Habiéndose producido *en sí* esta unidad de la esencia y del sí mismo, la conciencia tiene también aún esta *representación* de su reconciliación, pero como representación" (FE 456, ¶116).

cristiana que toma como esencia la verdad representada de Cristo realiza activamente esta esencia divina en el medio del ser, al elevar todo fenómeno singular y toda vivencia concreta al campo de sentido de esa representación; pero con ello el mundo, en tanto libre realidad inmediata, contingente e independiente, se le escapa. Ella resignifica toda la realidad siguiendo las orientaciones de sentido que trazan las figuras y representaciones cristianas, y entonces aprehende, por ejemplo, el cuerpo como "el templo de Dios" o un acontecimiento fortuito como parte de un "plan divino", pero con esto se ejerce sobre las cosas una violencia que las fuerza a amoldarse a configuraciones de sentido preestablecidas, donde se deforma su genuina naturaleza[55].

Como resultado de esto, la realidad propiamente dicha "cae por fuera de la religión" y la conciencia religiosa se divide en dos realidades que no logra abarcar (FE 396, ¶7): por una parte, ella es autoconciencia divina o el espíritu de la religión que capta todo el ser desde el prisma de una verdad universal representada, pero, por otra, ella es conciencia finita que vive en el mundo real de las comunidades concretas, cambiantes, azarosas y atravesadas de contingencia. Se trata, pues, de una conciencia que es espíritu, pero que se escinde ahora en sí misma, pues su espiritualidad se declina de dos maneras distintas que resultan por ahora irreconciliables: una vez como el espíritu absoluto de la religión, o sea, como autoconciencia reconciliada con la esencia divina, y otra vez como el espíritu situado en el mundo, o sea, como conciencia que vive en totalidades sociohistóricas en las que encuentra su sustancia y su ser real, pero cuyas verdades y principios orientadores son solo singulares y finitos. Al final de la experiencia de la certeza moral, el individuo que reconocía la contingencia y falta de necesidad de

55 Por ello, Hegel señala que la representación religiosa cubre con su sentido, como con un ropaje, toda la realidad, pero que "la realidad no experimenta [...] en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre" (FE 397, ¶7). T. Auinger señala que lo que Hegel critica aquí de la religión es exactamente lo mismo que muchos críticos suelen reprocharle, a saber, pretender abarcar toda la realidad en una red unitaria de categorías que integra todo el ser en un sistema absoluto (90-145).

su ser creyó que podía develar como comunidad religiosa el rostro de lo universal inscrito en la trama de su realidad finita. La religión debería brindar a la comunidad el contenido y la verdad universales que le faltaban en tanto simple colectividad histórica, y debería, de este modo, lograr la reconciliación entre su ser histórico mundano y singular, y su esencia absoluta divina. Y, en efecto, lo logró: el cristianismo, de hecho, elaboró una comprensión de lo divino que resultó suficientemente poderosa para abarcar el ser singular y concreto en su totalidad: se figuró a Dios como la fuerza de un sentido que no solo se manifiesta en lo existente, sino que recoge todo lo existente en la unidad de su verdad; más aún, hizo al ser humano partícipe de esa fuerza divina de unificación y universalización. Sin embargo, ese contenido universal y esa reconciliación solo se logra en el medio de la representación, es decir, en el elemento solo figurado o imaginado de un sentido que resulta por ello ajeno y traído de fuera. Por eso, la religión no logra llenar el vacío de contenido con el que dejamos a la conciencia contingente del final de la certeza moral. El problema de unificar la contingencia con lo universal solo se ha solucionado en el medio de una realidad ya representada como atravesada por Dios, pero no en la realidad del mundo real, que es ajeno e independiente de estas representaciones. Visto así, la religión no supera la cuestión de la contingencia mostrando que en esta habita la necesidad divina, más bien elude la contingencia del mundo efectivo al figurarse una realidad superior donde reina la armonía y la voluntad de Dios.

Llegamos de esta forma a la verdadera y más genuina experiencia de la conciencia religiosa, a aquella en la que su verdad declarada del comienzo demuestra su impotencia para dar sentido y fundar la forma de vida que ella se proponía. Como en toda experiencia propiamente dialéctica, la conciencia sufre aquí la inversión total de sus principios y metas. Como religión, en efecto, la conciencia se proponía develar y hacer visible el elemento universal que es inherente al mundo, pero resulta más bien imponiendo al mundo su propia versión de lo universal, ajustando por la fuerza la independencia de la realidad al molde y figura de su representación. Ella quería, además, reconciliar la conciencia singular consigo misma y con lo universal divino, pero

resulta generando una nueva ruptura entre una conciencia que existe en este mundo, pero que, a la vez, tiene su esencia más allá de este.

La comunidad cristiana en su última fase de madurez ha dejado atrás el carácter supersticioso y fantástico de sus verdades, y ha superado el aspecto mitológico de su doctrina al devenir genuino saber de lo divino, que no es solo el saber que contempla una esencia, sino el saber performativo que la produce. Ella se muestra así como sujeto consciente de su fuerza realizadora de la verdad, de su potencia que instala y mantiene el sentido, y desde esa perspectiva la religión, lejos de encarnar un poder reaccionario y antilustrado, se constituyó en un decisivo impulso para la conformación del principio moderno de la subjetividad, de la idea de un sujeto autónomo que por su actividad espontánea determina su propia existencia y realidad[56]. No obstante, este es solo un lado de la medalla, pues en su vinculación con ciertas verdades solo representadas el cristianismo renuncia a su autonomía y se somete a un sentido simplemente heredado que termina por alienar a los individuos. Por ello, la comunidad cristiana no lleva al culmen de su realización el movimiento autoconsciente de penetrar toda la realidad y recoger sus diferencias en la unidad de su verdad, no se unifica con el mundo real ni se eleva a sí misma a la esfera donde ella se equipara con lo divino. O sí hace todo eso, pero tan solo en la esfera del mero representar, no en la de la realidad efectiva. Teniendo como marco tan solo las representaciones simbólicas, la reconciliación de la conciencia con su mundo y la de estos dos con lo divino se malogra, y la comunidad de creyentes debe reconocer que toda su dicha y alegría por la unidad alcanzada está afectada por la sombra de una escisión innegable.

Hemos descrito dos formas en que esa escisión se hace manifiesta para la conciencia. Por un lado, como la imposibilidad de reconciliar el espíritu religioso con el espíritu del mundo, por el otro, como la desigualdad y desequilibrio entre el obrar piadoso del creyente y el obrar divino que llena con su gracia la realidad entera. Por la primera, el mundo real histórico en el que vive la conciencia —es decir, los distintos espacios u horizontes de sentido de la praxis

56 Para un desarrollo más extenso de este tema, véase Malabou (111 ss.).

humana, cuyas figuras históricas más relevantes han sido analizados en el capítulo VI— se resiste en su independencia a amoldarse a la representación cristiana según la cual todo fenómeno y todo acontecer ocurre en sí en Dios, según su voluntad y sabiduría. La conciencia para la cual la verdad descansa en el sentido de esta representación tiene que comprobar entonces que el curso real de las cosas no se ajusta a esta imagen beatífica, y que en su realidad cotidiana la vida de los individuos y su relación con el mundo circundante, consigo mismo y con su comunidad, así como el devenir de todo esto en la historia está determinado también por motivos irracionales, azares y arbitrariedades que contradicen los planes divinos. Por la segunda, el individuo piadoso y entregado en su conducta a la imitación del ejemplo de Cristo debe reconocer que todo su esfuerzo real no alcanza para asegurar ni la trasformación de su mundo ni su propia salvación, pues en efecto, su obrar devoto no resulta conmensurable con el obrar divino de una voluntad infinita e inescrutable solo figurada y visible en la representación.

Entre el discurrir del mundo y el plan divino, entre la acción devota y la voluntad inaprehensible de Dios que consuma la reconciliación, se genera de esta manera en la experiencia toda una serie de rupturas y disociaciones que resultan imposibles de superar desde el punto de vista de la conciencia religiosa. A las ya mencionadas habría que añadir la escisión de la conciencia cristiana en su propio interior, pues ella se sabe hundida en la naturaleza y en su mundo solo finito, pero vive en la aspiración siempre renovada de alcanzar lo infinito y elevarse hasta Dios. Como sea, se trata en todo esto de un conjunto de desequilibrios y desarmonías que están profundamente interrelacionados, pues vale tanto decir que es porque Dios no hace presencia efectiva en la realidad mundana que la conciencia mundana no logra elevarse hasta Él, como afirmar, al contrario, que es porque el ser humano caído no logra con su acción transfigurar el mundo que este no consigue reflejar en su curso la voluntad divina. La conciencia religiosa se envara así en este sistema de desequilibrios entre Dios, el mundo (como mundo espiritual e histórico que abarca ya la pura realidad natural) y su propia autoconciencia, incapaz de subsanar sus heridas e impotente, por ello, de hacer real la reconciliación que había

prometido. Ella contempla ahora la reconciliación solo figurada en su representación y tiene que reconocer que esta imagen armoniosa no se corresponde con la realidad vivida en su experiencia[57]. Sin embargo, para el filósofo que contempla esta experiencia, lo que se manifiesta en ella es ya el espíritu absoluto en su estructura conceptual más pura. En efecto, en el conjunto de interrelaciones entre Dios, el mundo y la autoconciencia, que para la conciencia religiosa se experimenta en desequilibrio y como atravesado de rupturas, el filósofo advierte ya la vida del espíritu: la salida de su inmanencia solo inmediata para penetrar el ámbito de lo natural, elevarse luego a través de las realidades espirituales y retornar finalmente a su unidad y a una identidad mediada ahora por la diferencia. Así, mientras que en su experiencia la conciencia religiosa reconoce que la reconciliación lograda en la representación no es aún real y efectiva, el filósofo reconoce en ella en cambio una aprehensión primera del contenido de la verdad del espíritu, que se malogra, sin embargo, por estar deletreada en el lenguaje no conceptual de la representación.

Con las anteriores observaciones hemos determinado, en lo esencial, la experiencia definitiva de la conciencia religiosa, aquella en la que esta debe abdicar de su verdad y de la forma de vida que ella instalaba. Lo hemos hecho además desde el doble registro expositivo presente en la *Fenomenología*: desde el punto de vista de la conciencia que hace la experiencia, y desde la perspectiva del filósofo que la contempla, la explica y la reúne en la continuidad del

57 Collins formula este desequilibrio en el que la experiencia religiosa resulta en el lenguaje de la alienación: “La religión revelada representa la integración de la autoconciencia humana en la vida del espíritu absoluto como algo que tiene su cumplimiento por el otro trascendente. Dios toma toda la iniciativa. El acto salvador de Dios vence la alienación entre Dios y el mundo. El mundo producido por la acción humana persiste en su forma alienada y espera algún tiempo futuro en que Dios llevará a cabo su transfiguración. El espíritu del mundo secular que es el campo de acción del sí mismo humano permanece alienado de la conciencia religiosa” (Collins 400). Desde esta idea de la alienación religiosa, el planteamiento de Hegel sobre la religión podría convergir con la polémica de Feuerbach (1995) contra el cristianismo, de la que paradójicamente hace parte una crítica a la filosofía de la religión hegeliana.

camino general de la experiencia que la conciencia olvida. Desde el primer registro, la experiencia significa un fracaso que trae siempre consigo una decepción, en este caso la que surge de reconocer que la reconciliación con la esencia universal no ha tenido lugar. Desde el segundo, se busca explicar este fracaso y reconvertirlo en una nueva verdad que transfigure la conciencia y abra nuevas formas de vida y experiencia. Así, mientras la conciencia religiosa reconoce con dolor la inconstancia y extrañeza de una reconciliación solo incompleta, es el filósofo el único que sabe que ese fracaso se debe en esencia al carácter solo representativo de su saber.

En efecto, la conciencia religiosa se para ante la realidad del mundo y de la existencia con la intención de develar en ese entramado contingente de fenómenos y eventos las huellas de lo necesario y universal. Pero esta actividad solo opera en el elemento de la representación, es decir, recogiendo la diversidad de la intuición inmediata en un sentido universal que luego se reintroduce en la realidad por medio de símbolos. Es a través de estos símbolos, pero justamente solo a través de ellos, que la religión logra vincular en una verdad universal la totalidad del ser y de la existencia. Cuando regresa de su ejercicio representativo y retorna a la realidad de su mundo y su existencia, la conciencia cristiana se da cuenta de que esta ha quedado incólume en su finitud y singularidad; de que la unidad solo se ha figurado, pero no se ha hecho real ni efectiva. Pues bien, el caso es que es solo el filósofo quien advierte que el fracaso de esta reconciliación radica en el representar mismo. La conciencia religiosa ha superado el vínculo solo inmediato con sus representaciones, las ha despojado de su contenido fantástico y ha actualizado su sentido al apropiarse de los símbolos con su conducta. Pero ella no abandona jamás el ámbito de la representación, ni mucho menos advierte que la escisión que agrieta su unidad con el mundo y con Dios tiene que ver con la naturaleza solo sintética del representar. Por supuesto, ante esta decepción la conciencia sabrá reponerse y, remodelando con la experiencia vivida tanto su objeto como su saber de este, pasará a una nueva configuración y a una nueva forma de existencia. Pero este tránsito a una nueva figura no está impulsado por el conocimiento de la naturaleza del pensar representativo, acerca de la cual la conciencia religiosa

concreta en realidad no sabe nada. Tampoco puede pensarse que es el filósofo quien desciende de su puesto de observación para informar a la conciencia sumida en la experiencia sobre el carácter imperfecto de la representación. La conciencia que se decepciona de la religión abandonará su saber solo representativo, pero como resultado de su propia reconfiguración en la experiencia, no porque sea instruida por el fenomenólogo que hace ciencia de esta. La pregunta es por aquello que en la experiencia concreta lleva a la conciencia religiosa (o hasta entonces religiosa) más allá de sí misma; más allá de su decepción, y hacia una nueva verdad. Tenemos que preguntar, entonces, por la manera en que la conciencia vive su fracaso, por aquello que ella advierte concretamente en esas experiencias de desigualdad y ruptura que hemos destacado.

Para contestar a esta pregunta decisiva, atendamos al siguiente pasaje. Se trata de la última parte del párrafo final del capítulo de la "Religión", es decir, de un pasaje de tránsito entre dos estaciones de la experiencia de la conciencia. A nuestro modo de ver, Hegel quiere hacer explícito aquí aquello con que ha tropezado la conciencia religiosa en su experiencia, y cuya superación debe determinar la nueva configuración que hará posible la continuación de su camino de formación. La primera formulación en este pasaje se hace desde la perspectiva del filósofo, quien advierte que el fracaso de la conciencia religiosa proviene de su pensar solo representativo: "Habiéndose producido *en sí* esta unidad de la esencia y del sí mismo, la conciencia tiene también aún esta *representación* de su reconciliación, pero como representación. Alcanza la satisfacción añadiendo *desde fuera* a su pura negatividad la significación positiva de la unidad de sí misma con la esencia; por tanto su satisfacción permanece afectada por la oposición de un más allá" (FE 456, ¶116). Así, mientras el filósofo advierte en la experiencia religiosa la acción meramente sintética de un representar que vincula al singular con su esencia universal, pero solo como con algo traído de afuera o desde más allá [*Jenseits*], la conciencia, que nada sabe de este representar, vive esta unidad solo como una reconciliación a medias que apenas provoca una satisfacción extraña. Para ella, la unidad lograda está afectada también por el más allá, pero este más allá no es la externalidad de los elementos sintetizados por la repre-

sentación, ni lo positivo que se eleva de manera arbitraria por encima de lo negativo, sino un más allá literal y concreto, un más allá que se experimenta como una lejanía en el tiempo. Por eso, continúa Hegel, esta vez desde el punto de vista de la conciencia:

> Su propia reconciliación entra, por consiguiente, en su conciencia, como algo *lejano*, como la lejanía del *futuro* [*Zukunft*], del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro *sí mismo* se manifiesta como algo lejano en el *pasado* [*Vergangenheit*] […]. Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota. Lo que entra en su conciencia como el *en sí* o como el lado de la *pura mediación* es la reconciliación situada en el más allá; pero lo que entra en ella como *presente* [*gegenwärtig*], como el lado de la *inmediatez* y del *ser allí*, es el mundo que tiene que esperar aún su transfiguración". (*ibíd.*)

Esta es pues la forma en que Hegel traduce la inquietud y la extrañeza, la desilusión de la conciencia religiosa en su experiencia: ella logra la reconciliación, pero solo "en su corazón", como el mero sentimiento de un amor eterno que no se vuelve concreto ni es "objeto real para la conciencia"; sobre todo, ella toma esta reconciliación como un evento solo *futuro*, o como uno que sucedió en el *pasado* y que, se espera, se repita en el porvenir, pero no como algo que determina la vida *presente* de la comunidad. A la base de la reconciliación imperfecta que alcanza la conciencia religiosa —es decir, a la base de las escisiones que la siguen afectando y que determinan el fracaso de su verdad declarada— se encuentra activa una dimensión temporal que Hegel quiere destacar aquí: la conciencia no reconoce en el mundo real la presencia de Dios, pero entonces se dice que su unificación genuina y definitiva llegará en el *futuro*, por ejemplo, con la "transfiguración del mundo" que ocurrirá al final de los tiempos, con la segunda llegada del Mesías. La conciencia observa que su obrar devoto no encuentra resonancia en el obrar divino y constata, entre otras cosas, que nuestros actos piadosos no traen como consecuencia la dicha en la Tierra; pero entonces, afirma que la recompensa vendrá *luego*, en un más allá *después* de la muerte, donde seremos acogidos en el reino de lo divino. A la representación fundamental de la co-

munidad cristiana del sacrificio del Hijo que redime los pecados del mundo y de la segunda venida del Mesías que restaurará el reino de Dios en la Tierra le es inherente entonces una representación temporal según la cual el devenir del tiempo y el puro acaecer histórico apuntan en realidad a un evento futuro en el que se resolverán todas las contradicciones y se realizará la reconciliación definitiva del ser humano con lo divino. Otras representaciones posteriores, como la del plan divino de Agustín, apuntaron a lo mismo: representarse el puro flujo temporal como parte de un proyecto divino de sentido, y asegurar de esta forma que la unificación de lo singular con su esencia universal es en sí real, aunque las apariencias del presente no parezcan confirmarla. La cuestión es que la conciencia que realiza esta representación no logra satisfacerse con ella: puede esperar para el futuro el cumplimiento de la promesa de la unificación y la elevación de su ser al seno de lo divino, puede vivir en el recuerdo del pasado de la primera venida de Cristo, o puede figurarse que bajo un presente irracional y sin sentido actúa la voluntad inescrutable de Dios; sin embargo, nada de eso la satisface ni la hace olvidar la evidencia de que su mundo y su existencia actual están lejos de entrar en armonía con la verdad divina. "Para la autoconciencia este presente inmediato no tiene todavía figura de espíritu", dice Hegel (FE 457, ¶116).

Pues bien, es precisamente esta discrepancia entre un futuro de reconciliación solo representado y la indigencia de un presente real, finito y falto de espíritu lo que constituye en último término la experiencia de la conciencia religiosa. Hemos mostrado el entramado de desequilibrios que la conciencia religiosa constata y que se manifiesta bajo la forma de múltiples escisiones: la oposición de su propio actuar frente al actuar divino, la contradicción del curso real del mundo con respecto al plan de Dios, la tensión irresuelta entre su sí mismo real y su sí mismo divino. Lo que Hegel ahora quiere poner en evidencia es que la experiencia más inmediata a la raíz de todas estas oposiciones es la que se vive como un diferir del tiempo, como un postergar hacia un futuro incierto lo que en sí ya debe ser presente, como una dilatación o un aplazamiento del instante de la reconciliación hacia un porvenir impreciso o hacia un más allá del tiempo. Y es esta dilatación y este diferir vividos con frustración lo que hace que las pretensiones de la

conciencia religiosa se vayan a pique. Antes preguntábamos por el contenido concreto de la experiencia que vive la conciencia religiosa, por aquello que echa a perder su satisfacción y le enseña sobre la imposibilidad de realizar su verdad solo declarada y la forma de vida que con ella pretendía consolidar. Ahora vemos claro que para esta conciencia —que no es filosófica y que por ello no sabe de la representación ni de la negatividad del ser— lo que se vive en su experiencia es esta dilatación del tiempo como desigualdad de lo representado con lo vivido: la desarmonía y falta de correspondencia entre, por un lado, un tiempo y una historia ajustados en la representación al orden de lo divino y, por el otro, el puro acontecer contingente del tiempo y de la historia , que determina el mundo real del presente.

Dicho en otras palabras, la conciencia religiosa no gana en su experiencia claridad sobre la naturaleza del pensar representativo, este es un saber que solo le corresponde al filósofo; pero ella sí cae en cuenta, con la angustia del que ve derrumbarse su mundo, de que existe una realidad que se resiste a ser integrada en el campo de sentido de sus verdades representadas, a saber, la realidad del tiempo y de la historia, que se yerguen ahora como las últimas positividades y extrañezas que se atraviesan en el camino de la reconciliación y se resisten a la unificación en el todo. En su experiencia no aprehende la constitución solo sintética de la representación, sino que aprende más bien, dolorosamente, que el tiempo, en su modalidad del presente inmediato, se opone a ser incorporado en la verdad y el sentido que proyectan la doctrina cristiana y sus representaciones[58].

Ahora bien, al insistir en este doble registro de la *Fenomenología* por el cual el punto de vista del filósofo difiere del de la conciencia

58 Por esa diferencia entre la conciencia religiosa y el punto de vista del filósofo no es posible, como hace Häussler, hacer depender la superación de la experiencia de la religión y con ello el paso al saber absoluto de una reflexión que la comunidad cristiana realizaría "junto" con el fenomenólogo y que la llevaría espontáneamente por fuera de la esfera de la praxis religiosa (443-445). Häussler sigue aquí a M. Theunissen, quien señala que "la verdadera religión es la que se trasciende" (412), pero entiende esa trascendencia como efecto de una aprehensión de la lógica subyacente a su praxis religiosa que el cristiano realizaría y no como resultado de una experiencia decepcionante con su verdad existencial.

sumida en la experiencia, no apostamos por un dualismo o una inconmensurabilidad de las posiciones. Al contrario, el filósofo es aquí ante todo, un fenomenólogo que analiza lo que se manifiesta en la experiencia y traduce en el lenguaje del concepto lo que para la conciencia es inmediatez vivida. En ese sentido, cabe preguntarse de qué manera se encuentra vinculado, para el caso de la "Religión", el representar, o el pensar solo representativo, con la experiencia vivida de la desigualdad del tiempo. En efecto, para el filósofo la conciencia religiosa fracasa en su intento de reconciliación con lo divino debido a la naturaleza solo representativa de su saber; la conciencia, por su parte, vive este fracaso como un choque o desencuentro entre su tiempo real y su tiempo representado. Pues bien, estas dos posturas están estructuralmente ligadas, porque a la esencia del representar en general pertenece una superación del tiempo simplemente externo, una incorporación de su realidad enajenada en el interior del propio horizonte espaciotemporal de sentido.

Este punto se ilumina si volvemos brevemente a las observaciones de la *Enzyklöpedie* sobre la representación. Allí se dice, en efecto, que el paso de la pura intuición a la actividad espiritual del representar tiene también una dimensión temporal, pues mientras que en la simple intuición estamos "fuera de nosotros", hundidos en la "espacialidad y temporalidad en tanto formas de lo discreto y separado [*Aussereinander*]", mediante el recuerdo con el que comienza el representar, hacemos nuestra esa intuición, la "penetramos, la interiorizamos y la hacemos presente [*gegenwärtig*]". Para la conciencia que representa, la intuición no es algo fugaz que desaparece, no es un mero pasado [*Vergangenes*], sino un pasado que es a la vez presente [*Gegenwärtigkeit*] (*Enz.* §450, Zusatz). Con la representación y el recuerdo asociado a ella, se integran las puras intuiciones discretas en "el propio espacio y el propio tiempo", se liberan de su inmediatez y singularidad, y se superan en "la universalidad del yo" donde se desprenden de "su lugar, tiempo y contexto inmediato" (*Enz.* §452). Ese rendimiento de la conciencia que representa, por el cual ella genera su propio espacio y su propio tiempo, lo hemos ilustrado antes para el caso de la conciencia religiosa, pues los símbolos del cristianismo no tienen otra función que la de vencer la distancia, el olvido y el paso

del tiempo, y la de guardar en ellos un contenido que atravesando épocas pueden volver a interpelar comunidades futuras, y puedan por ello superar la fugacidad de lo meramente pasado y volver a hacer presente su verdad representada. Por eso decíamos antes que ellos funcionan como recordatorios, como configuraciones de sentido que interpelan e invitan a actualizar, para cada nueva situación y contexto, el significado del que son portadores.

Ahora bien, las observaciones de la *Enzyklöpedie* ya nos previenen también de las limitaciones de este pensar representativo. Por él, en efecto, nos liberamos de nuestra condición meramente natural que nos mantiene hundidos en un espacio y un tiempo ajenos y externos, pero eso se logra solo desde un sentido subjetivo. La representación universaliza, recoge lo fortuito singular y lo integra a un horizonte de sentido universal; pero esa universalidad es solo la del yo, y por eso el tiempo que aquí se forja es solo un tiempo subjetivo y en consecuencia arbitrario. Justo es esta la limitación de la religión, el punto de quiebre de su configuración de sentido: ella integra el acaecer anodino e irracional del tiempo y lo eleva a la significación de ser parte del plan de Dios, hace de los meros eventos y sucesos singulares e inconexos piezas de un orden y de una historia divina universal, aunque quizás impenetrable para el hombre. Y, sin embargo, ese plan y esa historia son solo modelaciones arbitrarias y figuraciones subjetivas del acontecer, y por ello este tiempo representado no se corresponde con el tiempo real y externo que en su discurrir contingente sigue afectando a la conciencia en su experiencia.

Con lo anterior hemos completado el análisis de la experiencia definitiva de la conciencia religiosa, es decir, no solo de las microexperiencias internas a través de las cuales hemos visto a la religión desarrollarse hasta alcanzar su punto de madurez con la comunidad cristiana autoconsciente, sino, sobre todo, la experiencia (en el sentido eminente de este término en Hegel) que derrumba de manera decisiva y radical la configuración general de esta forma de conciencia[59]. Como

59 Por este derrumbe decisivo de la religión no es posible estar de acuerdo con lecturas que hacen de esta forma de experiencia el lugar de despliegue último del espíritu, de modo que el saber absoluto se contentaría simplemente con “aprehender en conjunto, en una lectura unitaria e

sabemos, toda genuina experiencia tiene un carácter ambivalente: por una parte, devela ámbitos de la realidad que no habían sido tenidos en cuenta por la conciencia en su configuración pasada, pero justamente por poner en evidencia los límites de su verdad declarada, esta revelación se vive con el dolor y la angustia de quien ve que cómo su mundo de sentido se derrumba. La conciencia cristiana pretendía saber de Dios, pretendía alcanzar con este saber la reconciliación entre lo singular y su esencia universal que le había sido negada a la certeza moral, y erigir así una genuina comunidad humana. En su experiencia, sin embargo, se estrella contra la realidad del curso del tiempo y del devenir histórico real que se resiste a integrarse en su presunto saber. Hegel nos cuenta que ese fracaso tiene que ver con que ese saber solo era uno ligado a la representación, es decir, una manera de introducir todo lo singular desplegado en el tiempo en el marco de un sentido solo subjetivo que por ello no supera el acontecer, sino lo deja discurrir libremente a su lado. La conciencia, sin embargo, no sabe de esto: ella solo advierte que la reconciliación no se ha hecho efectiva y que su mundo real sigue preso de la contingencia y la arbitrariedad que ya se había hecho evidente para la forma de conciencia pasada. ¿Significa esto entonces que el largo rodeo por la religión nos ha devuelto al punto de partida? ¿Es que el paso por la experiencia religiosa ha sido solo un paréntesis en el camino de la formación de la conciencia, una especie de excurso por una mentalidad fantástica y premoderna? Sabemos que no. Pero entonces debemos indicar de qué manera la conciencia religiosa que se ha decepcionado en su experiencia se encuentra en una posición superior a la de su figura precedente, es decir, a la certeza moral.

Hay varias maneras de señalar esta superioridad. En primera instancia, gracias a la religión, específicamente al cristianismo, la conciencia ha reconocido la realidad del tiempo. Por supuesto, este reconocimiento es por lo pronto solo algo negativo, pues surge del choque con una realidad externa que destruye la verdad de su representación. Pero esta evidencia de la temporalidad significa también

integradora, la profundidad (religiosa) de la historia y la significación de la religión manifiesta" (Guibal 1975, 223).

una penetración más honda en la estructura misma de la realidad, una aprehensión más clara y profunda de las referencias que articulan el sentido del ser y condicionan la experiencia humana. Al final de su experiencia, la certeza moral tuvo que confesar la contingencia que atravesaba todo su ser y que resultaba inseparable de su existencia. Por entonces, sin embargo, la naturaleza de esta contingencia, su origen y constitución, le resultaban aún imprecisas. Ahora, en cambio, como conciencia religiosa ha comprendido que la contingencia surge precisamente por su condición de estar hundida en la temporalidad, por el hecho de estar arrojada al curso indetenible del tiempo y al puro devenir histórico de acontecimientos que se suceden sin meta ni razón aparente. Si según el diseño de la *Fenomenología*, la verdad de cada figura de la conciencia reside en la siguiente, la verdad de la certeza moral es la *religión* y la verdadera esencia de la contingencia solo se encuentra en el tiempo. El tiempo es la raíz de la finitud, de la incapacidad de la conciencia para recogerse a sí misma en la plenitud del presente y de encontrarse más bien a cada instante distendida, por necesidad, entre el pasado irrecuperable y el futuro incierto, diseminada y fragmentada en la puntualidad del pulsar incesante del ahora. El tiempo está también ligado al olvido y a la fragilidad del recuerdo, y con ello a la inconstancia e inestabilidad de los asuntos humanos, de todo saber y toda norma, de toda verdad y todo proyecto de sentido. De este modo, al captarse como arrojada al tiempo la conciencia no ha superado ciertamente su finitud y contingencia, pero ha obtenido, sin embargo, una visión más amplia de su propio ser y un saber más agudo sobre la realidad que la envuelve y la condiciona.

Por otra parte, la conciencia que ha atravesado la experiencia decisiva de la religión ha elevado su saber y su pensar al punto de vista de la representación. Ciertamente, como hemos visto, es la naturaleza solo representativa de su saber la que termina por desintegrar la reconciliación con lo divino que alcanza la conciencia religiosa; sin embargo, no hay que olvidar el progreso que significa este representar con respecto a las formas de saber de configuraciones pasadas. A diferencia de formas de saber como la *percepción*, la representación no se queda en la diversidad y multiplicidad del ser inmediato de lo ente, sino que recoge toda esta singularidad en la unidad de un sentido universal;

a diferencia de lo que ocurre con formas solo abstractas del pensar, como el *entendimiento* o la *razón observante*, dicha unidad no es una pura universalidad simple retraída sobre sí, sin el poder de ingresar en la existencia, sino una esencia viva que a través del símbolo gana concreción y presencia en el mundo real. Por otra parte, al contrario de lo que pasa en el mero sentimiento o en la certeza individual, esta realidad vívida de las representaciones simbólicas religiosas no se cumple tan solo para el singular aislado de la conciencia moral, sino que estas se hacen efectivas para toda una comunidad, que entonces encuentra en ellas la encarnación de la esencia que la congrega.

Pero además de todo esto, el pensar representativo que ha introducido la religión tiene una ventaja sobre las otras formas examinadas de saber que solo se hará clara en toda su magnitud en la configuración que viene, pero que a esta altura ya podemos anticipar. Se trata de que con la actividad espiritual del representar se ha hecho evidente la naturaleza rememorativa del pensar, es decir, se ha hecho patente el elemento del recuerdo que es parte constitutiva del genuino saber. Hemos visto, en efecto, de qué manera la doctrina de la representación de la *Enzyklöpedie* incluye al recuerdo dentro de las funciones constitutivas del representar, pero más importante aún, hemos destacado ese papel central del recuerdo en la forma cumbre de la conciencia religiosa, es decir, en la comunidad universal cristiana. Para ella, el objeto —es decir, Dios— ha superado su forma simple sustancial para manifestarse como recuerdo (*Erinnerung*): como movimiento de interiorización (*er-innerung*) de una esencia universal que retorna a sí al superar de forma permanente su diferencia exterior. A este objeto-recuerdo corresponde entonces la conciencia cristiana con un saber-pensar que es también recuerdo en tanto rememora, es decir, actualiza y trae a la presencia en una situación concreta el sentido guardado en los símbolos. Sabemos que por el dominio de este recuerdo la comunidad deviene sujeto autoconsciente dueño de su destino, y pretende elevarse al punto de vista de la divinidad; sabemos también que esa tentativa fracasa, pues el recordar de la representación es solo un interiorizar que fuerza lo externo en un horizonte de sentido aún afectado por la arbitrariedad y subjetividad. Como sea, la forma rememorativa del pensar que ha visto la luz con la conciencia religiosa ya no se abandonará en la experiencia sucesiva, pues

es justo gracias a este recuerdo que se hará frente a una temporalidad solo externa, y a una historia que sin la forma narrativa que ofrece el recuerdo no sería más que un puro acaecer gratuito. La conciencia que supera la decepción de la experiencia religiosa se reconfigurará entonces como un saber que tiene la forma del recuerdo, si bien no del recuerdo ligado a la representación, y entonces buscará aprehender con este saber su nuevo objeto: la esencia absoluta que ya no se figurará al margen del tiempo y de la historia sino integrada y reconciliada con ellas.

Con esto último, ya hemos indicado el camino que nos conduce de lleno a la última configuración de la conciencia de la *Fenomenología*, es decir, al llamado "saber absoluto". Pero antes de ingresar a esta quisiéramos realizar una precisión final sobre la figura de la religión, a propósito de los últimos planteamientos realizados sobre el tiempo y el recuerdo. Cuando decíamos que con la conciencia real se hace evidente la realidad del tiempo y que con ella ve la luz la actividad del recuerdo, no se quería decir que solo a la altura de la "Religión" el tiempo y el recuerdo hacen su aparición como condición de la experiencia y parte integral del saber de la conciencia. En efecto, ya en la experiencia de esa primera forma de conciencia que es la *certeza sensible*, el tiempo se hace manifiesto como el movimiento indetenible de *ahoras* que en su fluir impiden a la conciencia fijar su verdad en el punto absoluto de una intuición sensible inmediata (FE 67); por lo demás, en esa misma experiencia es evidente que la conciencia que quiere retener el ahora que "ha sido", en un intento por salvar su pretensión de inmediatez —pero que fracasa, pues la indicación del ahora-pasado se hace desde otro ahora posterior que media al primero—, esa conciencia digo que retiene el pasado ya está necesariamente en la forma del recuerdo. Visto así, tanto la realidad del tiempo como la naturaleza rememorativa del pensar se presentan ya desde la primera experiencia de la conciencia. ¿Qué es entonces lo novedoso que se obtiene con la experiencia religiosa? Que el tiempo se manifiesta no solo como el telón de fondo frente al que discurre la experiencia, sino ante todo como el obstáculo definitivo para la reconciliación de la conciencia singular con una esencia universal, como la exterioridad que debe superarse para alcanzar la unidad absoluta del individuo finito con una verdad infinita. En relación con esto, el recuerdo que ve la luz en la religión ya

no es tan solo el recordar espontáneo, que como un impulso natural somete a la certeza sensible, sino una actividad del espíritu: el libre actuar del que decide que tiene que recordar, pues es la única manera de pensar y superar la exterioridad enajenante del tiempo. La verdad de la certeza sensible se derrumba por la realidad del fluir del tiempo, que elimina toda inmediatez, pero en la nueva configuración de la conciencia esta realidad temporal vuelve a retraerse como el simple telón de fondo sobre el que se sitúan las cosas particulares de la *percepción*. Para la conciencia que ha hecho la experiencia de la religión, en cambio, esa realidad exterior del tiempo ya no puede ocultarse ni retraerse más. Ella se vive como la fuente y origen permanentes de la finitud, del olvido, de la incapacidad de lograr en el presente una reconciliación plena con lo universal. Para hacer frente a esta realidad el pensar tendrá que poner en juego una forma activa de recuerdo, es decir, no el simple recordar silvestre que acompaña siempre a la conciencia natural, sino un deliberado y laborioso rememorar que, sin estar ligado a ninguna representación, lidie con el acontecer en apariencia solo externo del tiempo y la historia.

***

Para concluir este capítulo, queremos valernos de esta peculiar relación de la religión con el tiempo y con la historia para aclarar algunos de los pasajes más oscuros de esta sección (y quizás de toda la *Fenomenología*), que se encuentran al final de la introducción de dicha obra. En ellos Hegel ofrece unos planteamientos que podemos llamar "arquitectónicos", en tanto que conciernen a la estructura y articulación general de la *Fenomenología*. Estos son necesarios, dado que con el momento de la religión, como veremos, parece llegarse a un giro decisivo en el orden del espíritu que complejiza aún más el diseño expositivo del texto. En tanto que en este diseño nuestro análisis ha seguido preferentemente el hilo conductor de la experiencia, las consideraciones que siguen no afectan en esencia lo que hemos defendido hasta acá, es decir, la continuidad de la religión con la serie de figuras de la conciencia pasadas y su inserción en el camino de la experiencia. En esa medida, estos últimos párrafos pueden tomarse como un anexo

a nuestra discusión central, y sin embargo son importantes, en tanto ayudarán a entender las peculiaridades de la experiencia religiosa, y a visualizar mejor la relación entre la perspectiva expositiva de la conciencia y la del filósofo que analiza su experiencia. Esta reflexión arquitectónica se encuentra consignada entre el párrafo 8 y el 10 del capítulo VII[60].

Comparando el momento total del "Espíritu" con el de la "Religión", se afirma, por ejemplo, que "solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo"; pero que en lo que a la religión se refiere, ella "no puede representarse el discurrir del espíritu en el tiempo" (FE 397, ¶8). Este planteamiento no contradice nuestro análisis previo, sino que lo confirma desde otro ángulo. De lo que se trata aquí es de contrastar el punto de vista del momento del espíritu, es decir, no de los espíritus particulares de los pueblos, sino de la perspectiva del filósofo que ve toda la historia en su conjunto como atravesada por una racionalidad (o espíritu) que se despliega en la sucesión de las diversas épocas y pueblos, del punto de vista de la religión que totaliza todo este despliegue histórico en la unidad superior de una verdad divina absoluta. Se trata, pues, de dos posiciones no internas a la experiencia, sino propias de quien la contempla y analiza; de dos formas de totalizar el discurrir y la sucesión de todas las figuras desplegadas en el camino de la experiencia, una vez como "totalidad unificada" [*zusammengefasste Totalität*] por el espíritu que a todas ellas recorre, y otra vez como "totalidad simple" [*einfache Totalität*][61], que eleva cada

60 Fulda también reconoce que las reflexiones contenidas en estos pasajes introductorios del capítulo VII son en realidad externos al punto de vista de la conciencia religiosa que se ha alcanzado en la experiencia. Ellas no pueden ser certificadas por la autoconciencia religiosa, sino solo "por una conciencia de grado más alto" ("Hegels Wissenschaft" 76).

61 La primera unifica la sucesión de los espíritus de los pueblos particulares con el hilo conductor del espíritu de modo tal que estos conservan en algún sentido su independencia. La segunda, en cambio, totaliza desde una perspectiva absoluta que incluye todo fenómeno del mundo concreto en la órbita de la realidad divina. Esta vocación de totalidad indiferenciada no es solo propia del cristianismo, sino de toda religión, que situada por principio desde el punto de vista de lo incondicionado nivela toda diferencia en la unidad homogénea de la divinidad.

experiencia particular a la verdad atemporal de Dios[62]. Afirmar que al discurrir del espíritu no lo expone la religión en el tiempo no significa que

62 Häussler señala con razón el nexo dialéctico que vincula estas dos formas de totalización y que asegura el tránsito continuo, para el filósofo, del momento del espíritu al de la religión, de la conciencia del espíritu a su autoconciencia. En efecto, la "totalidad solo unificada" que se da al final del capítulo del "Espíritu" "debe resultar insuficiente, no solo porque los momentos en su aparecer separado serían expuestos de manera *falsa*, sino ante todo porque la 'totalidad unificada' resulta problemática al no poder dar ninguna respuesta a las preguntas sobre si la serie es realmente completa o de si contiene en efecto solo los momentos elementales o esenciales. La 'totalidad unificada' por nosotros sería en últimas una afirmación de Hegel que en razón de la clara selectividad de la exposición 'fenomenológica' ni siquiera parece más probable" (Häussler 215). Una totalidad verdadera que haga efectiva la autoconciencia del espíritu solo se da gracias a las representaciones religiosas (aunque también con el arte y la filosofía); a través de ellas un pueblo se representa a sí mismo, se individualiza y, a la vez, se eleva hasta una figura determinada del espíritu en su totalidad. Por lo demás, para Hegel este principio religioso que totaliza y unifica a una comunidad es el que le confiere verdadera unidad política, por ello esta totalización alcanza su culmen cuando una comunidad deviene un "Estado" (*ibíd.* 216). Este nexo entre el Estado y la religión, en tanto "totalidades simples", no aparece aún en la *Fenomenología* y solo se verá claro en las lecciones de *Filosofía de la historia*. En la obra de 1806, Hegel solo contrapone la totalidad unificada de la historia que realiza el filósofo (totalidad *diacrónica* de diversos espíritus históricos) a la totalidad simple (o totalidad *sincrónica* de sus diversos momentos de apertura al mundo) que cada comunidad espiritual ya ha realizado a su manera desde su religión particular. La función del Estado como instancia que asegura un lugar en lo universal de la historia (la *Weltgeschichte*) a las realizaciones particulares del espíritu de los pueblos concretos no se avizora aquí. Lo que cuenta para una fenomenología del espíritu, o sea, para una exposición del despliegue del espíritu en sus momentos lógicos es que el sentido para la historicidad del espíritu que ha ganado el filósofo se reconcilie con la perspectiva absoluta del espíritu que aporta la religión, o viceversa, que la verdad atemporal de la religión logre armonizar con el ser siempre temporal del *Geist*. Como dice Labarrière, no podemos dudar de la unidad real ni de la "totalidad simple" de la religión, pero esta unidad debe manifestarse concretamente (151). También tiene razón Schmidt cuando da a entender que esas dos totalizaciones (la del filósofo, que unifica la historia y el tiempo con el hilo conductor del espíritu, y la de la religión, que totaliza desde la posición atemporal y simple del absoluto) que se presentan aquí todavía como separadas convergerán luego en el "Saber absoluto" (véase J. Schmidt 318).

ella no advierta la historia concreta de los hombres, solo indica que ella la advierte, pero que la desactiva de inmediato al reducir todas las fuerzas cambiantes y activas de la historia en la única verdad de la representación de Dios y su plan divino[63]. La religión no se sitúa antes de la historia (como en las figuras previas al "Espíritu"), ni en el acontecer mismo (como es el caso en las figuras del "Espíritu"), sino por encima de ellos: desde un punto de vista suprahistórico que quiere absorber toda la temporalidad e historicidad desplegadas, en la unidad inmóvil y eterna, pero ficticia y solo figurada, de una verdad absoluta[64].

Ahora bien, al carácter de "totalidad simple" propio de la religión también pertenece que ella —no solo el cristianismo sino toda religión particular— totalice y englobe todos los momentos generales y sus figuras singulares correspondientes, expuestos en la *Fenomenología*. Según Hegel, la religión se declina en "determinadas figuras" que corresponden a "espíritus reales determinados" (FE 398, ¶9), es decir, que ella se manifiesta siempre como una religión determinada para una época y un pueblo específicos, como un sistema solo particular de representaciones que busca, sin embargo, totalizar de manera absoluta —es decir, más allá de los múltiples condicionamientos solo temporales de la existencia general— la forma de vida de una comunidad concreta[65]. Pero entonces Hegel reconoce aquí la peculiaridad

---

63 Por eso no podemos estar de acuerdo con Stekeler-Weithofer, quien afirma que con la idea de que la religión no expone al espíritu en el tiempo, Hegel renuncia explícitamente a comprender la *Fenomenología* como un camino de formación de la conciencia humana (741). Por la razón contraria, un análisis como el de Deibl falla, pues no reconoce en estos pasajes el fracaso de la religión, sino que insiste en ver aquí un rendimiento sostenido de esta para la *Bildung* de la conciencia. Según este autor, Hegel ve en la religión la posibilidad de superar el nihilismo que resultó del capítulo del espíritu por su capacidad para indicar "caminos para el reconocimiento". En ese sentido ella no sería un dejar de lado el tiempo y la historia reales, como hemos sostenido, sino que representaría en esencia una "apertura al futuro" (Deibl 298).

64 Y este rendimiento de la religión puede verse también como su mayor logro: "Cuando la religión entra en la historia, los mundos históricos espirituales se conectan en el desarrollo de la historia mundial. Este es el logro del capítulo de la Religión" (Nuzzo 2012, 34).

65 En tanto devenir la religión se presenta como una historia divina o un

de la religión, porque es un momento o aspecto general del espíritu (como la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* o el *espíritu*), y como todo momento también se concreta en figuras singulares (del modo en que certeza sensible, percepción y entendimiento son las figuras concretas de la "Conciencia", por ejemplo), que no son otras que las diversas religiones en la historia del mundo que Hegel ha tipificado como religión natural, del arte y revelada; pero resulta —y esto es lo peculiar— que cada figura singular de la religión encarna en sí la totalidad del momento.

Aclaremos esto comparando lo que ocurre en la "Religión" con lo que ocurre en el "Espíritu". Ambos son para el filósofo momentos del concepto o aspectos categoriales del todo; ambos se concretan además en figuras singulares y reales que se dejan alinear en una serie definida por la dialéctica de la experiencia. Pero la relación de las figuras singulares con el momento general es distinta en cada caso. En efecto, los espíritus singulares o sea, las comunidades históricas concretas, han ganado un saber sobre sí que se determina definiendo sus formas de saber objetivo (*conciencia*), de autoaprehensión de sí (*autoconciencia*), de realización o unificación de su saber con lo real (*razón*), o de organización del ser social de la comunidad (*espíritu*), pero este saber así determinado es solo un saber sobre su esencia particular que no alcanza la generalidad de un saber sobre la universalidad de la historia, y menos un saber absoluto sobre una verdad eterna e incondicionada. El punto de vista sobre la historia en general lo alcanza solo el filósofo al totalizar [*zusammenfassen*] el momento del espíritu. En otras palabras, como figura singular, cada espíritu o comunidad concreta en la historia tiene solo un saber particular sobre su propia situación, pero el saber que abarca el desarrollo general de la historia y que la despliega según cierta racionalidad solo se adquiere en la consideración filosófica del momento del espíritu. La comunidad concreta puede saberse en la historia, pero no ve su devenir genuino: ella positiviza su situación

acontecer del espíritu expuesto mito-lógicamente, es decir, como una 'serie de figuras independientes' que se vinculan en una narración determinada en el sentido de una 'asociación y composición de representaciones' (Vieweg 2008, 594).

y la desgaja del proceso espiritual que tiene lugar en la historia, cuya totalidad solo la puede exponer el filósofo. Las figuras singulares del espíritu son pues asimétricas y desiguales con respecto al momento en el cual el filósofo las anuda.

Algo distinto ocurre con la religión. Aquí esta desigualdad comienza a superarse, pues lo que se gana en cada figura singular, o sea, en cada religión histórica particular, refleja lo que se adquiere en el momento general de la religión. En efecto, este último realiza el "acabamiento [*Vollendung*] del espíritu" y encarna así la autoconciencia de este, por la que "retornan como a su fundamento" sus momentos de "conciencia, autoconciencia, razón y espíritu" (*ibíd*.); este acabamiento o totalización es el mismo que llevan a cabo las religiones determinadas de cara a los espíritus o las comunidades reales a las que pertenecen. La religión, en efecto, constituye una especie de reflexión general sobre el todo de la existencia humana, una suerte de mirada comprensiva del amplio horizonte espiritual del hombre, en la que se juntan y se coordinan, como en una totalidad simple [*einfache Totalität*] las diversas posturas de sentido que este asume ante el mundo y las variadas formas de la praxis que ellas determinan[66]. En este orden de ideas, la religión no solo define la relación del individuo frente a lo divino, sino que deriva de allí orientaciones para la vida en comunidad y el ser moral del hombre, pero también para la manera en que este se autoaprehende o para su relación con el mundo natural objetivo. Por supuesto, esta totalidad que alcanza la conciencia en la religión, en cada religión, no alcanza la universalidad ni la claridad conceptual que ya logra el filósofo en el momento homónimo; sin embargo, se trata de movimientos paralelos que se repican y reflejan mutuamente, con lo cual la distancia entre la conciencia sumida en

66 Y es por esa mirada comprensiva sobre todo el ser, y no solo sobre una forma de existencia particular, que la religión se otorga a sí misma un poder ilimitado. Una comunidad histórica sin religión, si algo así fuese posible, solo tendría una visión muy restringida de su lugar en la historia y permanecería confinada dentro de los límites particulares de su mundo de sentido. Solo en tanto comunidad religiosa ella se puede elevar hacia el punto de vista absoluto desde el cual se siente en capacidad de juzgar (y de someter) todo pueblo o toda época distinta.

la experiencia y el filósofo que la contempla, que ha marcado todo el curso de la experiencia hasta el momento, comienza ahora a cerrarse[67].

La diferencia entre los momentos del espíritu y de la religión, o como dice también Hegel, entre el espíritu del mundo y el espíritu total, o, lo que es igual, entre el punto de vista que unifica la historia en la diversidad de sus pueblos espirituales y el que la reduce a una verdad absoluta simple, se puede ilustrar determinando en cada uno de estos momentos la distancia que separa al contenido de la experiencia concreta de su significado espiritual o conceptual; o sea, de la distancia que en cada caso hay entre la conciencia real y el filósofo que la contempla. En el primer momento esta distancia es aún muy amplia, pues quien vive la historia no logra captar aún —como sí lo hace el filósofo— el sentido espiritual de su curso; en el segundo momento, en cambio, esas perspectivas se aproximan, pues el individuo religioso tiñe toda su existencia con un saber de lo divino que aspira a la misma universalidad que el saber autoconsciente del espíritu que capta el filósofo. En la religión, por primera vez en todo el curso de la experiencia recorrida, la conciencia natural se acerca a la filosófica al elevarse al punto de vista de la verdad absoluta, suprahistórica, atemporal y necesaria, que es la esfera propia de este saber[68]. Se trata,

67 Esa cercanía y paralelo entre la conciencia religiosa y el filósofo, entre la exposición desde la figura singular y la exposición desde el momento general de la religión, se puede ver en el siguiente pasaje: " Si al espíritu [religioso] que sabe pertenecen en general conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe pertenecen las formas *determinadas*, que se desarrollan dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu, en cada una de ellas en particular. La figura determinada de la religión destaca para su espíritu real, de entre las figuras de cada uno de sus momentos, aquella que le corresponde" (FE 398, ¶6). Según esto último, a una religión determinada como el cristianismo le corresponderá una figura de la conciencia como el *entendimiento*, mientras que a una religión natural primitiva le sería más propia la figura de la *percepción*. Otro ejemplo: mientras que para el cristianismo la figura de la autoconciencia adecuada sería la de la *conciencia desventurada*, para la religión romana sería el *estoicismo* o el *escepticismo*.

68 Por esa cercanía entre la conciencia religiosa, que totaliza de manera simple la realidad histórica, y la conciencia filosófica, que la ha totalizado en la unificación de los diversos espíritus concretos, no podemos estar

en efecto, de una experiencia que no solo se vive en la historia (como toda experiencia), sino que además se sabe en la historia, y que justo por eso puede salir de ella elevándose hasta la trascendencia de la mirada divina. Ya vimos que es precisamente esa trascendencia la que hace a la conciencia religiosa olvidar el mundo del tiempo real, y que es este descuido el que hace fracasar su experiencia. De manera similar, el filósofo también comprenderá que su saber no puede recluirse en esa distancia absoluta que abandona el mundo, la existencia y la historia inmediatas. Todo eso será analizado en el próximo capítulo. Por lo pronto, en el contexto de esta reflexión arquitectónica general, la posición particular de la religión en tanto experiencia que quiere salirse del tiempo y ser con ello experiencia absoluta trae problemas en la articulación global de las figuras y momentos de la obra. Hegel dice, por tanto, que ahora "hay que ordenar de otro modo las figuras que hasta entonces habían sido expuestas como en una serie" (FE 399, ¶10), dando a entender que la religión no es una experiencia como las otras que se integre sin problemas en la sucesión continua de las figuras pasadas.

Es en este contexto que aparece la imagen de los nudos [*Knoten*] y el haz [*Bund*], que tantos dolores de cabeza ha dado a los comentaristas:

> Si hasta aquí [antes de la "Religión"] estábamos ante una serie que designaba en su progreso, por medio de nudos, los retrocesos en ella, pero de tal modo que, partiendo de estos nódulos, progresaba de nuevo en una longitud, ahora [en la "Religión"] vemos que se rompe al mismo tiempo en estos nódulos, en los momentos universales, y se descompone en muchas líneas, que, reunidas en un haz, se unen al mismo tiempo simétricamente, de manera que coinciden las mismas diferencias, en que cada línea particular se configuraba dentro de ella. (FE 399, ¶10)

Sin pretender agotar la riqueza de esta metáfora, podemos arriesgar aquí nuestra propia interpretación basada en la posición peculiar de

---

de acuerdo con Nuzzo, quien detecta en estas dos formas de totalidad un quiebre en el interior del espíritu que, según esta autora se agudizará en el saber absoluto: el quiebre entre la historia real y un punto de vista trascendente (37-38).

la *religión* frente a los otros momentos y figuras. Según esta, todos los momentos anteriores a la *religión* (*conciencia*, *autoconciencia*, *razón* y *espíritu*) serían como nudos que amarran con la unidad de un principio las figuras singulares de la experiencia. Así, por ejemplo, la *conciencia* unifica bajo el principio de la relación objetiva las figuras de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; la *autoconciencia* anuda sus figuras bajo el principio del conocimiento de sí; la *razón*, bajo la regla de la unidad del pensar y su objeto, y el *espíritu*, bajo el principio de la unidad concreta o la reconciliación. La línea sucesiva de experiencias se amarra pues a veces en uno de estos nudos, pero "partiendo de ellos se progresaba de nuevo en una longitud". Ahora bien, esta linealidad con nudos se complica al llegar a la *religión*. Es claro que podemos ver este momento como otro *nudo* que unifica las diversas religiones singulares con el principio de la trascendencia divina, pero con esto no se capta su peculiaridad, porque en cada figura de la religión, o sea, en cada religión concreta, no se declara simplemente otra verdad que luego se pone a prueba en la experiencia para ser superada en otra configuración. Ciertamente, tal modo de exposición es legítimo y, de hecho, es el que hemos escogido en la exposición precedente en la que anudamos en una misma línea dialéctica de experiencia la religión simbólica con la religión del arte, y esta con la religión revelada. Más aún, en el interior de esta última identificamos también una progresión (o microdialéctica), que va desde el judaísmo veterotestamentario, el cristianismo primitivo y el cristianismo institucionalizado, hasta llegar a la comunidad universal del protestantismo. Pero, aunque tal narrativa de "progresión longitudinal" sea legítima, oculta una peculiaridad de las figuras de la religión, es decir, de las religiones históricas que en ellas se recogen. Y es que cada una de ellas aspira a lo absoluto y a apropiarse del tiempo y la realidad en su totalidad desde el punto de vista de la eternidad. En cada religión, dice Hegel, la sustancia se ha destacado de tal modo "que es el espíritu cierto de sí mismo que no permite al principio singular aislarse y convertirse a sí mismo en totalidad", sino que aglutina en sí todos esos momentos de manera que todos reciben de manera conjunta "la igual determinabilidad del todo" (FE 399, ¶10).

Dicho de otra forma, al igual que en toda figura de la experiencia, cada figura particular de la religión declara una verdad, pero a dife-

rencia de lo que pasa en las figuras anteriores, esa verdad declarada no pretende valer solo para su propia forma de vida y su ámbito cercano de la praxis, sino que eleva la pretensión de valer de manera absoluta y universal. Por eso, representar a estas religiones como situadas en una línea progresiva donde cada una de ellas representa un progreso con respecto a la anterior, aunque pueda ser una buena imagen para el filósofo que ve en ese progreso el despliegue del concepto, no le hace justicia a la conciencia religiosa, cuya verdad no se supera ni pasa de moda, por decirlo de alguna manera. Una época histórica se vuelve caduca, las instituciones del mundo social (del espíritu objetivo), el derecho y la moral envejecen, pierden validez y dejan de ser efectivas ante un nuevo despliegue del saber del espíritu. Pero una religión (como una obra de arte o como una filosofía, es decir, como los productos del espíritu absoluto) no pierde validez ni se hace anticuada de la misma forma. Por eso, las religiones no se representan como segmentos situados en una línea progresiva, sino que cada una de ellas es como una "dirección universal" independiente. Menos que una línea, se trata en cada caso de un "haz de líneas reunidas", pues cada una de ellas ha conjuntado bajo la misma determinación trascendente del todo una figura singular de cada momento: una forma de conciencia (o de saber objetivo), una forma de autoconciencia (o de saber del individuo sobre sí), una forma de razón (o de saber de la unidad) y, por último, una forma del espíritu (o de reconocimiento del marco institucional que hace concreta la verdad trascendente). De esta forma, las verdades de las religiones funcionan como *haces* que juntan y coordinan las diversas direcciones de sentido que definen la vida de los individuos y las comunidades[69]. Pero ya hemos expuesto las limitaciones de esta forma totalizante de la vida religiosa. En lo que sigue, tenemos que explorar la superación de esta experiencia por el saber absoluto.

69 Esta interpretación de la metáfora de los nudos y el haz se apoya en la que realiza también De la Maza ("Die Metapher des Knotens" 227-241). Sobre este punto véanse también Hoffmann ("Präzensformen der Religion" 308 ss.), J. Schmidt (321) y Häussler (224-231).

CAPÍTULO 5
El saber absoluto como saber del concepto

LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* cierra con una corta sección de tan solo veintiún párrafos que Hegel titula "Saber absoluto", y que representa, sin duda alguna, el pasaje más enigmático, discutido y controvertido de toda la obra. Las dificultades en la interpretación de esta sección ya no solo provienen del complejo vocabulario técnico del hegelianismo, tampoco de la irritante y abrupta intercalación de los registros expositivos diferentes de la conciencia que hace la experiencia, por un lado, y, por el otro, del filósofo que la analiza, revela la dialéctica a su base y expone su verdad. Además de estas complicaciones, propias de todos los capítulos, el "Saber absoluto" gana una complejidad adicional por el hecho de constituir el pasaje con el que concluye la obra, es decir, el punto en que culmina el camino de la experiencia y la formación de la conciencia, y, a la vez, el pasaje que encarna la exposición filosófica más completa de la realidad del espíritu. En el "Saber absoluto" se llega, pues, a una doble conclusión que Hegel hace visible al marcar la sección con una doble nomenclatura. En efecto, ella se enlista como el capítulo VIII, por lo que se refiere a la sucesión de las experiencias de la conciencia y, al mismo tiempo, como al literal C.DD, dentro del conjunto de maneras o momentos de manifestación del espíritu en su totalidad. Pero no se trata de una experiencia más,

sino de la experiencia conclusiva, después de la cual ya no habrá más experiencias; y no se trata de un momento más en la manifestación del espíritu, sino del momento que recoge todos los anteriores y los integra en un punto de vista más comprensivo. Las dificultades de, por un lado, concebir una experiencia que, sin abrirse a nuevas experiencias, no se cierra sobre sí, sino que sigue siendo experiencia, y, por el otro, de aprehender un momento que ya no es una forma más de totalidad, sino algo así como una totalidad de las totalidades, son las dificultades que hacen de esta sección un atolladero enmarañado y confuso[1]. Como nuestra lectura privilegiará el punto de vista de la experiencia, vamos entonces a exponer primero en este capítulo la perspectiva del *saber absoluto* como momento del espíritu; esta exposición nos servirá para delimitar el terreno general sobre el cual se realizará la experiencia que detallaremos en el siguiente y último capítulo.

Como hemos señalado, para Hegel, los momentos del espíritu indican las distintas maneras en que este se manifiesta en su totalidad, es decir, las diversas perspectivas desde las que es posible aprehender la racionalidad universal como un todo que es sujeto y sustancia en su conjunto. Así, desde el momento de la *conciencia* la realidad toda se articula al modo de una multiplicidad de objetos externos, desde la *autoconciencia* esta aparece como referida a la conciencia que la determina; desde la *razón* se aprehende el todo desde una unidad abstracta de sentido omniabarcador; desde el *espíritu* esta unidad se concreta y se hace real en las instituciones propias de las comunidades donde los individuos se reconocen, mientras que en la *religión* el todo se articula desde una perspectiva trascendente y supratemporal. Cada momento representa así un punto de fuga desde el que se proyecta el todo, de manera que *objetividad*, *autorreferencia*, *unidad*, *reconocimiento* y *trascendencia* son aspectos categoriales o principios de organización

---

1 A todas estas dificultades en la interpretación del saber absoluto hay que añadir, por supuesto, el rechazo que la sensibilidad filosófica experimenta frente a esa verdad total, infinita e incondicionada que parece contener un saber de esta naturaleza. Con algo de sorna, Jaeschke comenta que el saber filosófico se siente más afín al saber socrático de la propia ignorancia y que ante tal circunstancia bien cabría hablar más bien de un "Obsoletes Wissen" ("Das absolute Wissen" 196).

de la realidad global. Vistos así, cada uno es independiente y constituye por sí mismo un enfoque universal; sin embargo, existe entre ellos una especie de jerarquía definida por el grado en que desde cada uno se logre aprehender la vitalidad del espíritu en su movimiento y dinámica. La *autoconciencia*, por ejemplo, constituye una categoría más amplia que la de *conciencia*, pues recoge este momento de la objetividad y lo supera al explicarlo desde la actividad propia de la conciencia; el *espíritu* es por su parte superior a la *razón*, pues lo que para esta última se manifiesta como un tejido unitario abstracto, el primero lo aprehende en su genuina concreción y vitalidad históricas; por último, la *religión* representa un momento más amplio que el *espíritu*, pues la esencia que en este se hace presente solo como una certeza difusa y sujeta a las contingencias del ser y del cambio histórico es sabida por la *religión* en la figura absoluta y eterna de una autoconciencia viva que atraviesa toda la realidad y determina toda la historia. Pues bien, al final de la *Fenomenología* el *saber absoluto* aparece como el momento último, como la mirada universal sobre el todo del ser que recoge en sí los aspectos categoriales o momentos lógicos previos; como el punto de vista universal que encierra y supera las otras perspectivas también universales. Cómo entender esta aparente paradoja es parte de lo que buscaremos solucionar en este capítulo.

Para comenzar, podemos recurrir a una indicación al comienzo del capítulo de la “Religión”, según la cual el espíritu, desde la perspectiva del saber absoluto, es el “espíritu que se sabe de acuerdo con su verdad” (FE 399, ¶11). Basado en esta afirmación, podemos ver las diferencias constitutivas entre los momentos finales en que se articula la *Fenomenología*. En efecto, mientras que en el momento del *espíritu* llegábamos a un espíritu solo cierto de sí mismo, y mientras en la *religión* se trataba de un espíritu que se sabe a sí mismo, pero solo en el elemento de la representación, en la cumbre del *saber absoluto* el espíritu sabe de sí ‘de acuerdo a su verdad’. Así, si en la *religión* el espíritu llega a un saber sobre sí que llena de contenido lo que como simple comunidad histórica no era más que una certeza imprecisa, en el *saber absoluto* este saber abandonará el terreno de la simple representación para alcanzar el genuino saber de su verdad. En la religión el espíritu se hace consciente de sí, pero solo a través de una representación:

una figura simbólica imaginada que logra reconciliar en torno suyo la realidad toda del ser y del existir, únicamente al modo de un débil enlace o síntesis que mantiene separado aquello que une. Por eso, se establece una diferencia entre el espíritu real del mundo y este espíritu solo imaginado de la religión; o lo que es igual, este espíritu que en la religión se figura como autoconciencia sigue siendo objeto para el espíritu real, que frente a él es solo conciencia. De allí que Hegel señale que "el espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia" (FE 461, ¶1)[2]. El individuo religioso puede, en efecto, sentirse en su corazón piadoso reconciliado con la divinidad, pero como individualidad finita, histórica y contingente, debe reconocer que Dios sigue siendo un objeto externo y ajeno; un mero recuerdo o una mera promesa que no aprehende en su plenitud su conciencia imperfecta; un pasado o un futuro que no es presente. Pues bien, esas diferencias y desequilibrios entre el mundo real y el reino figurado de los cielos, entre el dispersar irrefrenable del tiempo y la plenitud anhelada de la presencia divina, se deben equilibrar en el momento del saber absoluto.

La perspectiva de análisis que reconoce los momentos del espíritu como los diversos "nudos" que amarran las figuras singulares de la experiencia es tan solo accesible al filósofo. Para este, cada uno de estos momentos representa una forma autónoma de totalización del espíritu, pero a la vez es posible articularlos entre sí como etapas sucesivas en el proceso de maduración de un espíritu autoconsciente. En esa medida, la culminación de este proceso en el saber absoluto deberá mostrarse como la realización más alta de la filosofía. Sin embargo, nosotros no estamos aún en condiciones de abordar esta cuestión. Si nos detenemos ahora en esta mirada del filósofo es porque desde allí podemos reconocer las orientaciones que guiarán a la conciencia decepcionada de la religión en la elaboración de su nuevo objeto. No se trata, por supuesto, de que el filósofo le sople al oído a la conciencia sumida en la experiencia la

2 Una vez más, todas las referencias al capítulo del "Saber absoluto" se señalan tanto por el número de página (en la edición castellana del Fondo de Cultura Económica) como por el número del párrafo correspondiente (¶). Como hemos advertido, este capítulo consta de tan solo veintiún párrafos.

manera en que debe ahora comportarse, o sea, la postura de sentido que debe adoptar ahora ante el mundo. Como sabemos, la propia conciencia que ha hecho experiencia debe realizar por sus propios medios la "inversión" de su verdad anterior, desde la que modelará su nuevo objeto. Lo que ocurre es que en esta inversión la conciencia seguirá —sin tener claridad sobre ello— los ejes de desarrollo del espíritu que solo se hacen evidentes para el filósofo; por eso, nosotros, lectores de Hegel, podemos pasar de una perspectiva a la otra sin fricciones ni rupturas, es decir, podemos examinar la reflexión que hace el filósofo y tomar de allí el mapa lógico que nos orientará en el itinerario de la conciencia en su experiencia. Esto es lo que haremos en la primera sección, concentrando la atención en cómo Hegel describe el paso conceptual que lleva del momento de la *religión* al del *saber absoluto*, es decir, del "espíritu que se sabe a sí mismo a través de la representación" al "espíritu que se sabe a sí mismo según su verdad".

Pero antes de eso, conviene detenernos brevemente en una circunstancia externa en apariencia, pero que da mucho que pensar. Se trata del hecho de que este análisis en la esfera lógica de los momentos, es decir, el análisis filosófico del "para nosotros", resulta ser el registro expositivo dominante en todo este capítulo, ocupando de manera exclusiva un poco más de la mitad de esta sección y reapareciendo luego en otros pasajes. En comparación, las observaciones sobre la experiencia de la conciencia que llega al saber absoluto, es decir, la descripción del proceso de elaboración de su nuevo objeto y verdad, y su puesta a prueba, resultan más bien secundarias, fragmentarias y, en todo caso, difíciles de identificar. Esta falta de visibilidad de la experiencia es el motivo por el cual algunos comentaristas señalan que en este capítulo ya no tiene lugar ningún proceso de esta, de manera que el saber absoluto sería más bien algo como "un resumen conclusivo" sobre un proceso fenomenológico ya cerrado, o que si bien la experiencia aquí todavía está en juego, esta ya no tiene la forma habitual de un saber sobre el objeto y de una inversión de la conciencia[3]. Todo esto pareciera conspirar contra la tesis central que

3 La primera es la lectura de Rüdiger Bubner ("Strukturprobleme dialektischer Logik" 14), la segunda es la interpretación de Angelika Kress

guía nuestro estudio, según la cual es posible hacer del camino de la experiencia el eje interpretativo central de toda la *Fenomenología*, pues ella nos compromete a identificar su esquema en medio de la neblina conceptual que oscurece toda esta sección.

Pues bien, esa es precisamente nuestra meta. Para allanar el camino, debemos señalar por lo pronto que el hecho de que el punto de vista expositivo dominante aquí sea el filosófico y conceptual se explica por la peculiaridad de esta experiencia del saber absoluto de ser la única en toda la obra que aún no ha tenido lugar en la historia. En efecto, todas las figuras de la conciencia examinadas hasta el momento, es decir, toda la serie de experiencias descritas desde la *certeza sensible* hasta la *religión*, pueden entrar en correspondencia con individuos, comunidades o épocas enteras del mundo real histórico y concreto. Como ya se ha dicho, es claro que las primeras figuras estudiadas —las formas de conciencia y experiencias previas al capítulo del "Espíritu"— describen solo configuraciones artificiales por haberse abstraído de su situación histórica espiritual específica, y por ello resultan irreales; pero aun estas, en tanto partes constitutivas de una constelación espiritual de la experiencia, resultan efectivas en la realidad. El caso es que para todas estas figuras Hegel disponía de un modelo histórico real, de un tipo concreto de conciencia y de una posición de sentido, aún vigente o ya probada en el pasado, que servía de objeto para su observación fenomenológica, y a partir de la cual podía perfilar la estructura del concepto que allí era determinante. En las últimas figuras examinadas —la certeza moral y la comunidad cristiana universal— Hegel toma como referencia su propia época, es decir, el presente de una Alemania y una Europa posrevolucionaria que no renuncia a los principios de la ilustración, pero que sabe que, aplicados en su abstracta universalidad, solo engendran monstruosidades; una Europa que no abdica del principio de la libertad y la autonomía del individuo, pero que va intuyendo que estas solo en-

(268). Para un panorama más amplio sobre estas lecturas, véase Gama (*Erfahrung*, 133 ss.). Véase también De Laurentis, para quien "el 'saber absoluto' denota un saber que no está condicionado por nada extraño a él" y por ello "no hay 'experiencia absoluta' en el sentido en que hay experiencia perceptual, científica, estética, moral o religiosa" (249).

cuentran su sustancia y contenido en el interior de las comunidades y las tradiciones que definen el ser histórico de los pueblos.

Pero precisamente por el hecho de que estas configuraciones encarnan el estado espiritual del presente, lo que resulte de su experiencia, es decir, la nueva forma de conciencia que se elabore y determine desde el fracaso del individuo moral y de las formas de religiosidad más maduras (el protestantismo ilustrado), es algo que no ha visto todavía la luz en el mundo concreto y la historia real. Eso explica por qué el *saber absoluto* no se elabora primero, como es usual en las demás figuras y momentos, a partir del análisis fenomenológico de la experiencia: sencillamente, porque él no tiene realidad fenoménica que lo encarne e ilustre; es decir, porque el saber absoluto no es una experiencia ya instalada y probada en el mundo real, sino tan solo la experiencia por nacer, que debe responder a las tensiones, frustraciones y preguntas del mundo contemporáneo de Hegel, la experiencia que el filósofo propone de cara a estos retos, la experiencia por venir. No es entonces que en este capítulo no tenga lugar experiencia alguna, ni que el camino de formación de la conciencia se haya abandonado en una especie de “salto a lo especulativo” del puro concepto (Ottmann 187). Se trata más bien de que la experiencia que aquí tiene lugar solo puede ser proyectada desde la esfera del concepto y el momento lógico del espíritu que le sirve de base normativa, pero no puede ser descrita en una realidad mundana donde aún no se ha hecho efectiva. Es como si Hegel invirtiera en este último capítulo su proceder habitual y en lugar de pasar de la experiencia vivida al concepto, perfilara ahora la experiencia que viene, que debería venir, mejor, desde la estructura del concepto ya realizada y advertida por el filósofo.

1. La superación de la forma de la objetividad

La *religión* es el momento del espíritu en que este gana su autoconciencia desde una representación de sí mismo, es el momento en que el espíritu se conoce, pero solo a través de una imagen figurada de su propia esencia. En tanto esta imagen o representación aparece tan solo como un objeto simplemente hallado, como un contenido heredado y puesto allí para ser aprehendido por los individuos, resulta aún extraña y lejana para la comunidad religiosa, de modo que el espíritu que la

anima "no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal". En otras palabras, en la religión se encarna un saber sobre la esencia divina y se produce una reconciliación del singular con esta esencia, pero este saber tiene aún la forma de un saber sobre un objeto separado con lo que la reconciliación es solo incompleta. En esa medida, el espíritu de la religión continúa afectado de una distancia con su objeto, y por ello aún pertenece al momento de la *conciencia*.

Esto amerita una breve explicación. Decíamos antes que los momentos representan formas de manifestación del espíritu en su totalidad. En el momento de la *conciencia* el espíritu aparece bajo el modo de la objetividad, es decir, marcado por la escisión y ruptura entre el lado del saber y la conciencia, de una parte, y el lado de los objetos o entidades positivas, de la otra. En el momento de la *religión* el espíritu se sabe a sí mismo desde el punto de vista absoluto de su esencia divina. Ahora bien, aunque este segundo momento constituya una etapa más avanzada en el proceso de despliegue del espíritu, aunque en la religión la realidad deje de ser vista como un todo fragmentado en entidades objetivas y se represente como unificada en torno a una misma esencia, el aspecto de objetividad propio de la *conciencia* sigue estando presente en ella. Así pues, en el paso de un momento del espíritu al otro el primero no simplemente se abandona ni se elimina, sino que se incorpora y sigue vigente en la nueva perspectiva ganada, si bien ya no como su principio determinante. Si antes decíamos que los momentos recogen los distintos aspectos categoriales que permiten organizar la realidad espiritual como un todo, hay que precisar ahora que esos aspectos no son, como las categorías kantianas, formas de dar sentido que resultan independientes unas de otras, sino puntos de vista sobre el todo que se van integrando de manera progresiva en horizontes más amplios. En el momento de la *religión*, entonces, hemos alcanzado ya una perspectiva de la realidad muy rica y compleja; una en la que los saberes y prácticas simplemente objetivas, autorreferenciales o aquellas propias de una comunidad histórica encuentran su lugar, pero a la vez se superan al ser cobijadas por un sentido absoluto, trascendente y eterno. Sin embargo, esta perspectiva o aspecto religioso no es aún el más alto y completo, porque la unificación de toda la realidad se hace solo desde una representación imaginada, es decir, desde

la figura entificada de un dios que sigue siendo así objeto separado de la conciencia. Por ello, Hegel afirma que, aunque el contenido de este representar religioso es el espíritu absoluto, este "cae en la forma de la objetividad" y en esa medida la tarea que queda para el filósofo, lo que resta para avanzar al momento, este sí definitivo del "espíritu que se sabe según su verdad", es la "superación de esta mera forma" (FE 461, ¶1). En el cumplimiento de esta tarea se debe, pues, verificar el paso al momento del saber absoluto.

¿Cómo acometer entonces esta tarea? ¿Cómo superar el remanente de objetividad que afecta al espíritu de la religión y le impide realizar de manera efectiva la reconciliación con la esencia singular? Fiel al principio de que el método de la filosofía no es otro que el de integrarse al movimiento mismo de las cosas, Hegel responde a estas preguntas señalando que la superación de la objetividad no exige un hacer activo del filósofo, sino una puesta en evidencia de lo que en efecto ya ha tenido lugar. Esto es lo que está implícito en la afirmación de que la verdad que supera esta objetividad "debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia" (*ibíd.*). De este modo, así como el fenomenólogo no interviene para nada en la experiencia, sino que solo observa la manera en que la conciencia misma la va realizando, el filósofo que quiere pasar el momento del saber absoluto solo debe mostrar que ese momento del "espíritu que se sabe en su verdad" ya está contenido en los momentos anteriores; dicho de otra forma, que el grado de objetividad y de conciencia que aún contamina al espíritu religioso ya ha sido superado en todo el proceso descrito. Esto es precisamente lo que acomete el análisis hegeliano desde el comienzo de este último capítulo, a saber, un examen retrospectivo sobre el recorrido ya hecho por las figuras y los momentos de la experiencia que no tiene por objeto realizar un resumen o recapitulación de toda la obra digamos que con fines pedagógicos, sino que busca constatar que, en el despliegue de la razón universal que ha tenido lugar en este camino, el aspecto de la objetividad —manifiesto en distintos saberes y prácticas— ya no representa una verdad en sí misma, sino tan solo un elemento parcial; una especie de detención y fijación del movimiento y dinamismo del espíritu que, como en una fotografía, recoge en un cuadro quieto lo que en realidad es permanente procesualidad y

negatividad, y que dispersa en entidades positivas autosuficientes lo que en verdad está en una mutua relación dialéctica. Una vez más, la tarea del filósofo se presenta más como un contemplar que como un hacer real y activo que introdujera algo nuevo en el todo de la razón espiritual viva. Sin embargo, el esfuerzo por mostrar la superación del punto de vista de la objetividad para dar paso así al momento del *saber absoluto* exige un rendimiento filosófico distinto al que hasta entonces hemos podido constatar. Expliquemos.

En efecto, de acuerdo con lo planteado en la introducción de la *Fenomenología*, el hacer del filósofo se consagra básicamente al cumplimiento de tres tareas centrales: asegurar la continuidad de las figuras de la experiencia frente a una conciencia natural que siempre olvida el devenir de su verdad, debe además identificar en este movimiento el despliegue del espíritu, y, por último, aprehender en todo esto la realización del concepto[4]. Así, mucho más que solo constatar lo que ocurre en la experiencia, el filósofo la elabora y le da continuidad con el hilo de su dialéctica interna, reconoce en ella la manifestación de una razón espiritual y, finalmente, traduce todo lo anterior en clave del concepto, con lo que asegura la necesidad y cientificidad de todo el movimiento. Ahora bien, hasta el capítulo de la "Religión" hemos visto la realización de las dos primeras tareas: Hegel ha hilado en un mismo proceso de formación las distintas configuraciones de la experiencia y ha identificado *para nosotros,* dentro de ese proceso, el despliegue y movimiento de un espíritu que se recoge de su extrañeza y gana conciencia de sí. El filósofo ha hecho pues *ciencia de la experiencia de la conciencia* y revelado en ella una *fenomenología del espíritu*; lo que falta aún es dar a todo esto la forma del concepto y con ello conferir al saber de la conciencia formada y al saber del espíritu sobre sí el estatus de conocimiento científico. Lo que aún queda pendiente, dirá más adelante, es "la reunión [*Versammlung*] de los momentos singulares" y la "fijación [*Festhalten*] del concepto en la forma del concepto" (FE 466, ¶10). El sentido real de esta tarea que se le impone ahora al filósofo, de este reunir y fijar en el concepto las estaciones de la experiencia y

4 Sobre el rol del filósofo como fenomenólogo en la *Fenomenología*, véase W. Marx ("Dialectic").

los momentos del espíritu ya recorridos, solo se nos hará claro con el análisis de este ejercicio. Sin embargo, resulta ya evidente que lo que se pone en juego en esta labor no es solo el tránsito al momento último y definitivo de la realización del espíritu, sino que con ello se gana acceso también a la esfera pura del concepto, cuya descripción exhaustiva será objeto de la *Ciencia de la lógica*. El saber absoluto ha sido descrito como el momento en que el "espíritu se sabe a sí mismo según su verdad", pero lo que se insinúa ahora es que ese "saberse según su verdad" no es otro que "el saber del concepto". Por eso, el momento culminante de esta autoaprehensión del espíritu empuja por sí mismo, de manera fluida, sin saltos ni rupturas, al terreno de las determinaciones conceptuales de la "Lógica", que requerirá de otra postura del filósofo y de otro tipo de exposición.

Pero vayamos al punto. Hegel inicia el examen que debe verificar en lo ya expuesto la superación de la objetividad, señalando el criterio que debe guiar en su propósito a este análisis retrospectivo. Se busca, en efecto, "sobrepasar" el objeto de la conciencia, pero no solo mostrando como este "desaparece en el sí mismo" del sujeto, sino ante todo mostrando que la coseidad es un producto de la "enajenación de la conciencia", una instancia que ella pone pero que supera luego en su movimiento constante de diferenciación y autoapropiación (FE 461, ¶1). Lo que nos quiere decir Hegel con esto es que la llamada "superación de la objetividad", esto es, del punto de vista de la *conciencia*, no se ha logrado plenamente en el paso que lleva de las figuras de este momento primero al momento segundo de la *autoconciencia*. Es cierto que en la experiencia que lleva de la percepción y el entendimiento a las figuras del yo que se apropia de sí mismo en el reconocimiento, la idea de un mundo en sí o realidad objetiva independiente del pensamiento que la concibe se ha superado ya. En esa experiencia, en efecto, el objeto como entidad independiente ha desaparecido con el saber de que es el propio yo quien, con su pensar, fija las determinaciones esenciales del mundo objetivo. Pero este conocimiento no elimina del todo el aspecto de la objetividad: se trata tan solo del saber que reconoce que la esencia del mundo yace en el sujeto autoconsciente, pero ese mundo (inesencial sí, pero real y efectivo) sigue haciendo frente al pensar subjetivo como un objeto separado. La verdadera superación del objeto

tendrá lugar no solo en este movimiento primero, sino en todo el curso de la experiencia, y no desde una autoconciencia limitada al yo y a su pensar subjetivo, sino desde una que rebasa este ámbito singular y se universaliza como el espíritu que es la sustancia de los pueblos y que se despliega en la historia. Es esta autoconciencia, y no simplemente el yo apetente o el yo del reconocimiento, la que se enajena de sí al poner la coseidad y la que retorna desde este extrañamiento manteniéndose en sí en su ser otro. El yo del momento de la *autoconciencia* sigue siendo identidad simple a la que se contrapone todavía un mundo; en cambio, la autoconciencia a la que se refiere ahora Hegel es más bien el espíritu universal que anima toda la realidad, que se objetiva en el mundo y se cosifica, pero que aun en esa forma enajenada se mantiene a sí misma como la racionalidad, idéntica en su diferencia, que todo lo permea. El análisis de Hegel entonces retrocederá no solo a la primera superación de la objetividad, que tiene lugar entre los dos primeros momentos de la *Fenomenología*, sino que tendrá que extenderse a la "totalidad de determinaciones del objeto" (*ibíd.*) que se han presentado en el camino de la experiencia, fijando la atención en la autoconciencia que se "comporta espiritualmente" superando a su objeto al incluirlo en su movimiento, esto es, al hacer de él una "esencia espiritual" y no una simple entidad positiva u otredad impenetrable.

El análisis de Hegel parte, pues, de una especie de advertencia que nos recuerda que el saber del yo autoconsciente, el saber que el objeto no tiene más esencia que la que en él determina el propio sujeto, no es aún el saber absoluto que estamos buscando: el saber del espíritu que se autoaprehende en su verdad. Aquel se trata tan solo del saber que alcanzan ciertas figuras más bien elementales de la conciencia, y que sigue afectado de objetividad, pues el mundo que se quiere reducir subsiste aún como entidad otra que hace frente[5]. Por el contrario, el

5 En este orden de ideas, debe interpretarse el análisis que tiene lugar en el ¶2 de esta sección. Allí se recuerdan las determinaciones que ganó el objeto en las figuras del momento de la "Conciencia": (1) la inmediatez, es decir, el objeto tomado como ser inmediato, que es lo propio de la *certeza sensible*; (2) la mediación o determinabilidad, o sea el objeto como relación, como ser para otro y para sí, que es lo que ocurre en la *percepción*; y (3) la inmediatez devenida o el objeto como esencia universal o interior

saber buscado, el saber absoluto del que "se habla aquí no es el saber como un puro concebir del objeto, sino [...] que debe ser mostrado en su devenir" (FE 462, ¶2), es decir, en todo el curso del camino de la experiencia, o lo que es equivalente, en todo el desarrollo del espíritu a través de sus momentos ya señalados[6]. De la cita anterior hay que recalcar enérgicamente la idea de que este saber no es un saber que "conciba un objeto", no es un saber de algo, no es un aprehender una entidad externa, porque justo se trata de un saber que ya no puede estar afectado por la objetividad. Quien arriba a la perspectiva del saber absoluto no sabe en realidad nada sustancial y objetivo, no gana una verdad nueva ni conoce en este saber una esencia inmutable que solo

---

que es lo propio del *entendimiento*. Ahora bien, mientras la conciencia atraviesa una a una estas configuraciones, captando el objeto solo bajo una de sus determinaciones, el filósofo reúne estas figuras y determina al objeto en su totalidad "como el movimiento que va de la universalidad hacia la singularidad, y de la singularidad a la universalidad, a través de la determinación". Aprehendido en la totalidad del movimiento, el objeto pierde su fijeza y positividad y se integra o desaparece con la conciencia que se muestra ahora como la esencia de ese proceso. Por ello, en este punto, que corresponde al comienzo del momento de la *autoconciencia*, "la conciencia sabe al objeto como a sí misma" (FE 462, ¶2). Sabemos, sin embargo, que esta desaparición del objeto es solo prematura, pues no significa aún la superación de la objetividad. En efecto, para este yo autoconsciente el mundo sensible, si bien ya no conserva una verdad en sí, se mantiene todavía como algo subsistente (FE 108), que resistirá los esfuerzos del yo por reducirlo a su propia esfera.

6 Más precisamente, Hegel señala que no se trata de dos devenires paralelos, uno del lado de la experiencia de la conciencia y otro del lado del espíritu en su manifestarse, sino que estos lados se entrelazan de modo que el devenir del saber absoluto debe ser mostrado (1) "por el lado de la conciencia en sus momentos puros" y (2) "por el lado de sus momentos conceptuales bajo la forma de figuras de la conciencia" (FE 462, ¶2). Esto indica que el saber absoluto representa también el punto de vista desde el que se aprehenden el entrelazamiento y la mutua dependencia de los dos registros expositivos que hasta el momento se han mantenido separados en la *Fenomenología*. Desde él, el camino de la experiencia se ve plenamente determinado por el desarrollo del espíritu, al tiempo que se reconoce que este desarrollo debe hacerse manifiesto en la experiencia concreta, sin ocultar nada de sí, en alguna región trascendental o externa a ella. Volveremos sobre este punto más adelante.

ahora se le revelara. No se trata pues de un saber de lo absoluto, que hiciera de este "absoluto" una esencia o entidad, principio y fundamento de todo[7]. Lo "absoluto" en el término "saber absoluto" se debe tomar como un adjetivo que califica al saber, a un saber que, podemos decir por lo pronto, es "absoluto" porque es "incondicionado", o sea, porque no depende de un objeto externo que lo condicione[8]. Más adelante, cuando dispongamos de más elementos de análisis, tendremos ocasión de ampliar estos planteamientos y precisar mejor la naturaleza de este saber que aquí busca el filósofo.

Lo que nos interesa ahora es examinar de cerca el proceder de Hegel en su intento por poner en evidencia en el recorrido pasado la superación de la objetividad. Para ello, nos decía, se debe examinar "la totalidad de determinaciones del objeto" que ha fijado la conciencia que se comporta como espíritu (no como simple yo). Pero ¿cómo se hace eso? Las determinaciones del objeto, nos recuerda Hegel, se han ganado ya en las figuras de la "Conciencia", es decir, en los diversos modos de comportamiento de una conciencia volcada sobre un mundo objetivo que parece independiente. Se trata entonces, primero que todo, de reunirlas. Ellas son (1) la *inmediatez* (que es la determinación del objeto de la *certeza sensible*), (2) la *determinabilidad* o ser para otro (que es la determinación de la *percepción*) y (3) la inmediatez devenida o *universalidad* (que es la determinación del objeto en el *entendimiento*). Ahora bien, respecto a las figuras de la "Conciencia" (A), estas determinaciones son solo propias del objeto, no de la conciencia que lo aprehende, de modo que ella lo va captando sucesivamente a través

7 Y precisamente por no ser el saber de un objeto en el sentido tradicional, no tiene lugar aquí en el saber absoluto ninguna "correspondencia entre saber y verdad", como sería la meta de una conciencia finita, sea "metafísica, o empírica-objetivista, o crítica-fenomenal". Así, el "objeto" del saber absoluto, como veremos, no es nada "fijable, objetivable, hipostasiable, reificable"; no es nada que pueda definirse "empíricamente o de acuerdo al entendimiento" (Barbagallo 153-154).

8 Este saber es incondicionado, no solo por estar libre de condiciones, sino, como señala Fulda, en el sentido de ser "un saber que deja al concepto determinarse por sí mismo en todas sus relaciones o de manera ilimitada, y que ya no le permite ir más allá de sí mismo" ("Das erscheinende absolute Wissen" 611).

de sus figuras como (1) "intuición sensible inmediata", como (2) "cosa determinada por sus propiedades", y como (3) "ley universal". Así, en estas tres configuraciones la conciencia capta su objeto bajo cada una de esas determinaciones, pero ella misma no queda afectada por ellas.

Entonces, en los tres casos se tiene un comportamiento meramente objetivo, que separa como instancias en esencia distintas el ámbito subjetivo de la conciencia del ámbito del mundo objetivo. Por lo tanto, si se quiere superar la objetividad se deben tomar esas determinaciones, hasta ahora solo válidas para el objeto, y aplicarlas por igual a la conciencia. De esta forma, tanto la conciencia como el mundo, tanto el sujeto como su objeto, estarán sometidos a las mismas determinaciones, con lo que se consumará la unidad de ambas y se superará la forma objetiva. Pero en realidad, aquí no hay nada que hacer, pues esa determinación de la autoconciencia, según las determinaciones encontradas primero solo para el objeto, ya ha tenido lugar en algunas de las figuras recorridas. Por eso, lo que hace Hegel en este examen retrospectivo no es recorrer otra vez la totalidad de la serie de las configuraciones de la conciencia, sino destacar en ella las tres figuras en las cuales la autoconciencia se ha determinado de manera sucesiva con las mismas determinaciones identificadas antes solo para el objeto[9]. Son ellas (1) la *razón observante*, donde la autoconciencia es *cosa inmediata*, (2) la pura *intelección* de la Ilustración, en donde la conciencia está *determinada* por su relación con otro en un mundo de útiles, y (3) la *conciencia moral*, en donde la conciencia se auto-

9 El análisis retrospectivo que comenzamos a exponer ahora es solo el primero de dos que tienen lugar en el capítulo del "Saber absoluto". El segundo será analizado en el capítulo siguiente. Mientras que el primero se propone identificar en el curso recorrido de la experiencia un proceso de superación de la objetividad que conduce a develar la estructura lógica del concepto, el segundo quiere mostrar la historia efectiva del espíritu, es decir, la manera en que el despliegue del espíritu ha ido determinando la praxis humana al guiarla hacia una paulatina superación de aquello que comparece como extraño. Pocas veces se advierte entre los comentaristas este doble análisis retrospectivo presente en el capítulo y su carácter complementario. Una excepción es De Laurentis (250), pero ella considera que ambos análisis apuntan a la pura comprensión lógica del concepto y no advierte que Hegel busca igualmente una comprensión del saber absoluto desde la experiencia.

determina como esencia *universal*. Como se ve, se trata en estas tres figuras de etapas de la experiencia en las que la conciencia se iguala con su objeto al concebir a ambos bajo la misma determinación. De hecho, ya no se trata de figuras de la "Conciencia" que se comporten de manera objetiva, sino que pertenecen a otros momentos espirituales: al de la "Razón", en el primer caso, y al del "Espíritu" en los otros dos. En ellas comienza a darse la verdadera superación del objeto, que es todavía incipiente en las figuras del yo de la "Autoconciencia", pues mientras que estas últimas solo pretenden infructuosamente absorber el objeto y someterlo a su propia normatividad, estas figuras de la *razón observante*, la *intelección* y la *conciencia moral* representan más bien intentos por igualar o equiparar bajo una misma categoría a la conciencia y al mundo objetivo. Y si bien cada una de ellas fracasa como configuración individual en su intento por imponer su verdad, en su conjunto sí lograrán la superación de la objetividad que dará paso al saber absoluto. Detengámonos un momento en estas figuras[10].

La *razón observante* es la primera figura de la "Razón", y encarna el primer intento por concretar la intuición a la que ha llegado la conciencia de que su pensamiento y la realidad se encuentran unificados. Se trata, entonces, del esfuerzo por hacer real la unidad de la conciencia y su mundo objetivo, y equiparar así dos instancias que en los momentos anteriores ("Conciencia" y "Autoconciencia") se mantenían en desequilibrio. La razón observante acomete esta empresa por medio de un proceder metódico y experimental de corte científico que se vuelca sobre la realidad natural para determinarla en sus leyes y principios, convencida de que ella está estructurada internamente con el mismo tejido racional que es propio de su pensamiento. Lo que le interesa

10 Para Marquet, estas tres figuras se corresponden con tres momentos cruciales de la Modernidad: la *razón observante* con la ciencia materialista francesa, que redujo las sensaciones a meros productos del cerebro; la *intelección* con la técnica y el utilitarismo inglés, que muestra que las cosas solo tienen valor en relación con nosotros mismos, y, por último, la *conciencia moral* con la moral alemana, que insertó toda presunta realidad en-sí en el dominio de la voluntad. Estos tres desarrollos modernos habrían permitido abolir la objetividad bajo todas sus formas y, con ello, pasar de la religión a la filosofía (Marquet, 434-435).

mostrar ahora a Hegel aquí es que este proceder racional que toma de inmediato a toda la realidad natural como un "objeto indiferente" se radicaliza al punto que se vuelve sobre sí y hace de la conciencia una cosa natural más, igualando con ello el espíritu a la mera materia fría e indiferente. Para esta forma de conciencia "el ser del yo es una cosa" (FE 462, ¶3), una cosa más entre las múltiples del mundo natural, de modo que ella logra equiparar por lo bajo, por decirlo así —o sea al nivel cero de la simple materialidad inmediata— la autoconciencia y su mundo objetivo.

Hegel pasa luego a la figura de la *intelección*, la forma de conciencia propia del mundo espiritual de la Ilustración. La intelección aparece primero como un pensar meramente reactivo, que busca desenmascarar, mediante la argumentación y la crítica, los contenidos solo supersticiosos de la fe. Sin embargo, este inteligir puro que descree de toda verdad trascendente y metafísica terminará haciendo de esta falta de verdad su propio contenido. Esto ocurre cuando el mundo al que se le ha negado toda esencia y todo fundamento universal sea visto como un puro entramado de entidades que no tienen en sí ninguna sustancia propia, y cuya única realidad consiste en ser de provecho y utilidad para otros. La intelección encuentra así su verdad y su objeto en la utilidad (FE 341). De esta forma, la conciencia intelectiva no se para ante el mundo buscando su verdad ni en una esencia oculta ni en las leyes naturales que lo determinan, sino que se comporta ante él como ante un entramado de útiles que pueden ser aprovechados en su propio beneficio. La intelección impulsó de esta manera la ideología del progreso y del bienestar general que se constituyó en una de las divisas del espíritu ilustrado. Lo que a Hegel le interesa señalar en este contexto del "Saber absoluto", sin embargo, es que esta concepción del objeto como útil se extendió también a la propia conciencia intelectiva. Para la intelección, el mundo se reduce a un campo de útiles que solo tienen ser y realidad en tanto entran en relaciones de provecho y bienestar para otros, pero ella misma es también un útil y solo se realiza al hacer parte activa de este tejido de mutuos beneficios y utilidad. En el reino de la utilidad, toda conciencia saca provecho de los entes y de las otras conciencias, pero a la vez ella misma es de utilidad y provecho para los demás. Aquí no hay distancias ni desequilibrios, sino que en

el entramado universal del provecho general la conciencia y el mundo de entes, el sujeto y el objeto se equiparan y se achatan en el juego de relaciones y permutaciones del mutuo beneficio, en el que solo se es en tanto se es para otro. De esta manera, en la figura de la *intelección*, al igual que lo que ocurría con la *razón observante*, la distancia que separa a la conciencia de su objeto se anula, solo que si en la primera el mundo y la autoconciencia se vinculan bajo la misma determinación de la inmediatez, en la segunda lo que los unifica es su condición de útiles, la relación del "ser para otro" que les es común. No obstante, existe una diferencia esencial entre esas dos figuras, pues mientras que la razón observante equilibra el sujeto y el objeto al cosificar a la conciencia, la intelección los equilibra espiritualizando el objeto. En ambos casos, se trata de un intento por superar la objetividad, es decir, la relación solo externa entre la conciencia y su mundo, al acercar y unificar ambas instancias bajo una determinación común; pero mientras que en el primer caso esa unificación se consigue al precio de hacer del yo una cosa, en la segunda se logra al alcanzar un primer nivel de espiritualización de esta, pues el mundo de útiles ya no es un mundo de entes materiales, sino uno que solo tiene significación en el comportamiento espiritual de la conciencia que introduce el sentido, o sea, "a través del *yo* y en su *relación* con él" (FE 462, ¶4).

Por último, Hegel se remite en su examen retrospectivo a la figura de la *autoconciencia moral*. Como sabemos, esta configuración aparece como un intento por superar la pura intelección vacía de la Ilustración, que con su vocación eminentemente crítica fue incapaz de dilucidar una verdad universal, o que cuando lo hizo, derivó en el terror totalitario de una abstracta voluntad general que aplastó al individuo. De cara a este fracaso, la conciencia moral apuesta por la capacidad racional del individuo autónomo como única vía de acceso a dicha esencia universal, es decir, al deber como principio universal de la praxis. El deber representa, entonces, el objeto de esta conciencia moral, pero en tanto este resulta inherente a la propia condición racional del individuo, no se aparece como un objeto extraño y ajeno, sino como la verdad universal más cercana y familiar, como la esencia más íntima de su ser que la moralidad reconoce. El saber del deber no es pues un saber de algo objetivo, sino que ha superado ya la forma

simple de la objetividad. En esa medida, la figura de la conciencia moral anula la distancia y se equipara y nivela con su objeto, esta vez, bajo la determinación compartida de la universalidad. Por lo demás, en esta tercera figura considerada, se radicaliza el proceso de espiritualización del objeto que ya se había iniciado con la intelección, pues para la conciencia moral el deber ya no tiene nada que ver con el ser puramente natural al que más bien combate, sino que constituye una esencia abstracta determinada ya no por el provecho y la utilidad para el individuo, sino por una autoconciencia que es voluntad espiritual. Sin embargo, la espiritualización plena del objeto tendrá lugar en la figura que sigue a la conciencia moral, es decir, en la certeza moral [*Gewissen*]. En efecto, la conciencia moral sabe del deber, pero deja por fuera al mundo inmediato natural que se le presenta como el reino inesencial del simple apetito sensible que debe superarse en la realización del deber. Con ello, esta conciencia deja intocado, es decir, por fuera del ámbito espiritual, a toda la esfera inmediata de la existencia sensible. Esto es precisamente lo que cambia con la certeza moral, como se recordará, ella no encarna ya en el individuo aislado que desde su fuero interno, y como huyendo del mundo objetivo, determina el deber universal, sino que se manifiesta en el individuo real que solo por estar situado en medio de una comunidad histórica concreta y de un mundo natural inmediato gana certeza absoluta de la verdad y esencia de la realidad. Así, mientras la conciencia moral "despide" [*entlässt*] al ser concreto del mundo del espíritu, la certeza moral sabe que es en él donde encuentra la "pura certeza de sí misma", su esencia y verdad universal (FE 463, ¶5). La primera lo expulsa, la segunda lo acoge dentro del espíritu y lleva de esta manera a su culminación la superación de la forma de la objetividad.

Reflexionemos ahora en lo que ha ocurrido en estas tres estaciones analizadas. Tomadas como configuraciones singulares de la conciencia, cada una de ellas constituye en sí misma una unidad cerrada, una forma de posicionarse de la conciencia ante el mundo o una manera particular de apertura de sentido. En cada una de ellas, la conciencia declara una verdad y se esfuerza por elaborar su realidad con base en esta. Cada una de ellas, como vimos, representa una forma de igualdad o de equiparación de la conciencia con su objeto, si bien bajo determi-

naciones distintas en cada caso. Sin embargo, sumida en el interior de su mundo y su experiencia, la conciencia, en cada una de estas etapas, no advierte el proceso por el cual ha devenido esta igualdad con su objeto. Por lo demás, ante la realidad de la experiencia esta igualdad se perderá en cada caso, de modo que la configuración del mundo propuesta en estas estaciones deberá reconsiderarse otra vez bajo una nueva forma de conciencia y una nueva verdad. La *razón observante*, por ejemplo, no puede sostener la cosificación total de la realidad que se propone, sobre todo ante la evidencia de que la autoconciencia, más que simple materialidad, es fuerza configuradora de la realidad; la *intelección* fracasa, pues el reino de la pura utilidad se invierte en el reino del terror que aplasta al individuo, y la moralidad de la certeza moral, si bien culmina en la certeza de la unidad del mundo contingente con su esencia universal no logra dar contenido claro a esta universalidad.

Pero si considerada desde la conciencia que en cada caso hace la experiencia la unificación de la autoconciencia con su objeto se quiebra en cada figura, otra cosa ocurre cuando se toman estas tres estaciones en su conjunto, esto es, desde el puesto de observación del filósofo que contempla todo el movimiento. Tomados globalmente, estos momentos "integran la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha [...] y es solamente su unidad espiritual la que constituye la fuerza de esta reconciliación" (FE 463, ¶6). En efecto, lo que cada conciencia vive aisladamente como una experiencia singular se vuelve desde la consideración integral del filósofo un momento constitutivo del proceso por el cual el espíritu se reconcilia consigo mismo, o como dice Hegel, del proceso por el que el espíritu deja de ser objeto para su propio saber. Para sustentar este punto se requiere entonces hacer explícito eso: es necesario mostrar que el vínculo que liga las tres figuras destacadas (que ni siquiera como formas de experiencia representan estaciones colindantes unidas dialécticamente) es que entre ellas tiene lugar la superación de la forma de la objetividad, o lo que es igual, que ellas conforman el saber total de la cosa, es decir, la cancelación de su independencia y su espiritualización plena. Por eso, para el filósofo no se trata solo de destacar, dentro de todo el curso de la experiencia ya recorrido, tres estaciones distintas y separadas en donde la conciencia se ha igualado con su objeto: una vez desde

la determinación de la *inmediatez* (la razón observante); otra, desde la de la relación o *mediación* (la intelección), y una última desde la de la *universalidad* (la conciencia moral). De lo que se trata, sobre todo, es de ver en estas tres etapas los tres momentos de un proceso de creciente espiritualización de la realidad. Este proceso parte de la inmediatez de un mundo plenamente material, donde el espíritu se ha rebajado al nivel de una mera cosa, pero no se queda allí, pues la fuerza del espíritu lo empuja a sobrepasar esta condición que lo rebaja y a mostrarse, en tanto intelección, como el centro organizador que dispone de la realidad óntica para su propio beneficio, y lo impulsa luego, más allá de este comportamiento utilitarista, hasta la cúspide de la moralidad, donde como deber se hace uno con la verdad universal.

Alguien podría, sin embargo, ver en este proceder del filósofo, que reúne tres figuras —que por lo demás en la experiencia están separadas— y las junta como momentos de un mismo proceso espiritual, una simple interpretación, cuando no la más crasa arbitrariedad. ¿No podría acaso leerse y modelarse distinto lo que para Hegel se muestra con toda evidencia como el proceso de creciente espiritualización de la realidad o de desobjetivación del mundo? Y, para situarnos después de Hegel, ¿no representan el desencantamiento del mundo diagnosticado por Weber (cf. *Wissenschaft als Beruf*) o el predominio universal de una visión cientificista que naturaliza todas las regiones del ente, procesos que recorren e integran la historia desde una perspectiva bien distinta a la del espíritu hegeliano y su movimiento negativo? Sin lugar a duda, tomadas como interpretaciones de la historia, esas lecturas son como mínimo equivalentes entre sí, o al menos no dispondríamos nunca de un baremo objetivo que sirviera de criterio de medida de su verdad. Pero el punto es que, con su mirada retrospectiva sobre el curso de la experiencia y su revelación allí de la superación de la forma de la objetividad, Hegel no se propone hacer ni simple *interpretación* ni interpretación *de la historia*. No se trata primero de una interpretación, sino de un punto de vista científico y necesario que asegura su cientificidad al mostrar la estructura conceptual que gobierna todo este proceso del espíritu. El espíritu hundido de inmediato en la materialidad —el espíritu que es un hueso, dice Hegel con ironía— se libera de esta condición inerte y se erige de manera paulatina como la

fuerza determinante de la realidad, primero como núcleo y centro de la relación con los útiles, y luego como autoconciencia universal que porta en sí la esencia desde la cual todo se reconcilia. Pero este proceso no sigue un curso caprichoso, sino que está determinado por una lógica conceptual que Hegel se cuida bien de subrayar aquí. En efecto, es esto lo que señala cuando afirma que el "objeto como un todo", es decir, el proceso completo por el cual el objeto se va espiritualizando, "es el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación" (FE 462, ¶2). En ese sentido, el despliegue del espíritu identificado no ocurre azarosamente, sino que se encauza o canaliza a lo largo de ciertos ejes lógicos, se articula y vertebra mediante puntos de referencia conceptuales que coordinan y gobiernan su desarrollo. El silogismo de lo universal, lo particular y lo singular, o el movimiento negativo que se realiza a lo largo de las determinaciones de la inmediatez, la relación o mediación, y la inmediación mediada o universalidad, son justamente nombres para estos elementos lógicos o conceptuales que estructuran el proceso espiritual que Hegel ha identificado en la experiencia[11]. Por eso, este hacer del filósofo no es mera interpretación, es decir, no es una proyección de sentido que se trace desde una situación particular, sino que aspira a ser una descripción científica que tiene en cuenta los ejes conceptuales últimos que en su mutua determinación y dinamismo constituyen la vitalidad pulsante que anima todo lo que hay, y no simplemente capricho del pensador. Son estas determinaciones conceptuales las que expondrá Hegel en su génesis interna en la *Ciencia de la lógica*. Por eso decíamos antes que la mirada retrospectiva del filósofo sobre la experiencia a la altura del "Saber absoluto" tenía como objeto identificar un "saber del

11 En esa medida, el hilo conductor del análisis retrospectivo de Hegel que hemos revisado al comienzo del "Saber absoluto" es "expresamente de carácter lógico-sistemático", y de allí "la aplicación repetida de instrumentos argumentativos como en-sí/para-sí/en y para sí, ser/esencia/concepto, conciencia/autoconciencia/razón, o contenido/forma" (Baptist 246). Esta autora compara, además, esta retrospectiva con las que tienen lugar al comienzo del "Geist" y de la "Religión".

espíritu sobre sí según su verdad", pero que esta verdad no es otra que el concepto lógico al que ahora Hegel puede hacer tránsito.

Pero si bien con la retrospectiva hegeliana se pone en evidencia un proceso de superación de la objetividad que no es simple interpretación, tampoco puede afirmarse que este proceso pueda sin más ser descrito como uno que da o descubre el sentido o significado de la historia. Tocamos aquí un tópico en la recepción del pensamiento hegeliano casi tan antiguo como la obra misma de Hegel. Según este, la filosofía de Hegel deriva en una filosofía de la historia que determina su curso según la lógica de un proceso espiritual omniabarcador que en ella tendría lugar. Un corolario de esto es que la culminación de dicho proceso representaría entonces algo así como el "fin de la historia" sobre el que tantas veces se ha debatido. Aquí no podemos abordar toda esta compleja problemática, que en todo caso será tratada más adelante cuando dispongamos de más elementos de análisis. Sin embargo, nuestro asunto de ahora, o sea la cuestión del proceso paulatino de espiritualización de la realidad, constituye una perspectiva desde la cual podemos ganar alguna claridad sobre el tema. Lo que hay que considerar aquí es que el movimiento por el cual el espíritu supera su forma objetiva y se sabe según su verdad, no se corresponde con el curso agitado de la historia, siempre atravesado de contingencias y por ello impredecible. O mejor dicho, este espíritu sí determina la historia, pero no al modo de un determinismo absoluto que haría de cada época y de cada acontecimiento puntual una expresión del espíritu portadora de un significado universal. La historia, desde esta visión absoluta, sería simplemente el medio inane e insubstancial a través del cual se propagaría sin alteraciones y con total transparencia la sustancia espiritual del mundo. En realidad, Hegel plantea las cosas de una manera muy distinta. Para él, la historia es el escenario donde se hace manifiesto el espíritu en su desarrollo, pero ella misma tiene una realidad propia plena de accidentes, giros e inflexiones puramente acontecimentales, y de largos interregnos de arbitrariedad y sinsentido de los que ha sido desterrado el espíritu. En esa medida, el despliegue interno del espíritu, su proceso de autorrealización, sí tiene lugar en el suelo de la historia del mundo, pero allí solo penetra de manera desigual, avanzando como a trompicones y bandazos,

venciendo una y otra vez resistencias que reaparecen sin cesar, y por ello sucumbiendo y volviendo a renacer en una oscilación permanente, donde cada avance se gana solo luego de muchos retrocesos. De esta manera, el lento progreso del espíritu y su verdadero desarrollo no se hacen visibles para los protagonistas directos de la historia, sino solo para el filósofo que contempla extensos períodos de tiempo guiado por el patrón ideal del concepto que le permite orientarse en lo que de otra manera aparecería como puro acontecer sin estructura lógica.

A nuestro modo de ver, Hegel no solo no negó jamás esa realidad contingente de la historia, sino que además la considera, en algún respecto, esencial, insuperable. Tendremos ocasión de sustentar esto con detalle más adelante. Sin embargo, la necesidad de la contingencia, por decirlo así, se nos ha hecho ya evidente en el curso de la experiencia que hemos detallado. Primero, en la figura de la certeza moral, que reconoce que su sincera aspiración a lo universal se enturbia con las particularidades inevitables del ser natural y de la situación individual. Luego, en la experiencia de la *religión*, donde se hace manifiesto que el plan de Dios para la historia es solo una representación imaginada que deja intocado al curso real del mundo, donde dominan el azar y las decisiones inmediatas de los seres humanos. Si se tiene en cuenta este aspecto contingente de la historia, resulta que la unidad espiritual que el filósofo ha identificado en las tres etapas señaladas —esto es, el proceso de desobjetivación del mundo que se anuncia en la Ilustración y alcanza su punto culminante con la conciencia moral posrevolucionaria— no implica una trayectoria inexorable ni un curso irreversible de las cosas, sino que señala apenas la condición espiritual del presente, ciertamente madurada con el tiempo y la experiencia de los pueblos, pero sujeta a lo aleatorio, al olvido y a lo arbitrario de los intereses humanos, y por ello amenazada siempre con retroceder a estados previos de desarrollo. Que en su examen retrospectivo Hegel destaque tres figuras propias de la Modernidad (la razón observante de las ciencias, la intelección utilitarista de un mundo sin metafísica y la conciencia moral del sujeto autónomo ilustrado) como los momentos a través de los cuales se supera la extrañeza de un mundo objetivo y se espiritualiza lo real, demuestra hasta qué punto él ve su presente como la cumbre de un largo desarrollo espiritual; pero esto no debe confundirse con

la ideología del progreso indetenible ni con un anuncio del fin de la historia, pues toda altura lograda descansa siempre sobre la base de una experiencia quebradiza y falible. Así pues, que el espíritu arribe ahora al saber de sí según su verdad, o que alcance la reconciliación de su conciencia y autoconciencia, son constataciones para el filósofo que tienen cientificidad solo en la esfera de la razón universal y del concepto; para la experiencia y la conciencia real, en cambio, apenas si se manifiestan como el espíritu propio de la época, dominante, sí, pero vulnerable y sujeto a la incertidumbre de lo finito[12].

Hechas estas aclaraciones, podemos volver al análisis retrospectivo del filósofo que no ha concluido aún. Este ha dirigido la mirada hacia tres momentos singulares de la experiencia para develar en ellos el despliegue del espíritu que penetra de manera progresiva en lo real y se aprehende a sí mismo en este movimiento. Ahora bien, en tanto culminación de este desarrollo dialéctico, la tercera etapa considerada, es decir, la de la moralidad y su realización definitiva en la certeza moral, reviste para Hegel una significación especial. En efecto, ella encarna la "unidad espiritual misma" al "reunir dentro de sí" los otros momentos considerados (FE 463, ¶6), es decir, la unidad inmediata de la razón observante y la unidad mediada por la relación con los útiles de la intelección. En otras palabras, este tercer momento no representa simplemente otro elemento más de la serie dialéctica, sino el punto de inflexión donde se recoge el devenir pasado y se lo eleva a una significación más alta. Por ello, Hegel le dedica a este momento una especial atención, no para repetir la experiencia que allí tiene lugar y que nosotros hemos analizado en el capítulo 2, sino para modularla con el registro de la realización del espíritu que encuentra en ella un punto de amarre importante. Hegel nos recuerda, entonces, los elementos constitutivos de esta configuración: la convicción, la

12 Por esa incertidumbre propia de toda experiencia, la Modernidad que recuenta aquí Hegel al hilo de las tres estaciones vistas y que se realiza como un proceso de desobjetivación de la realidad no puede equipararse sin más con una historia del progreso y de liberación de los hombres de las cadenas de la ignorancia, la tradición o la pobreza, aunque tampoco con una historia de la decadencia de la especie humana y su creciente alienación en medio de la técnica. Sobre estas diversas historias de la Modernidad, véase Rosa 196-210.

acción y el reconocimiento que se realizará finalmente como perdón, pero en lugar de describir cómo se viven ellos en la experiencia, los determina ahora de manera conceptual como los momentos de la inmediatez, de la diferencia y de la universalidad respectivamente. Estas determinaciones no son añadiduras superficiales a lo que pasa en la experiencia; no son simples etiquetas teóricas para un proceso cuya única realidad caería del lado de la conciencia que la vive. Más bien, se trata con ellos de hacer visible un desarrollo espiritual que para el individuo sumido en la experiencia suele pasar desapercibido. Este puede defender con firmeza la convicción íntima de su deber, puede pasar a la acción guiado por este convencimiento y enfrentar entonces la diferencia con los otros que solo ven en sus actos motivaciones egoístas, y puede al final llegar a una reconciliación universal en la confesión y el perdón mutuo en la que todos reconocen la contingencia que acompaña sus motivaciones universales. Pero nada de esto implica que este individuo pueda advertir con claridad la realidad espiritual que con esa experiencia ha ganado vida y concreción, y que permea y determina las mentalidades, la atmósfera intelectual y el clima anímico de la época. Es esta realidad espiritual, esta coloración del alma de la época, la que Hegel busca ahora en ese momento determinante de la certeza moral, es decir, para la época posrevolucionaria de su propio presente. Él la identifica con un "saber" de lo universal en medio de lo singular que está presente tanto en la convicción individual como en el comportamiento contrapuesto de la conciencia que actúa frente a la que juzga, pero que adquiere su forma más elevada en el saber universal de los que se han reconciliado en el reconocimiento del entrelazamiento necesario entre la esencia y la mera contingencia. Aclaremos un poco más este punto.

Es justamente en este saber que se alcanza en la experiencia de la certeza moral y que define la realidad espiritual del presente hegeliano, donde tendrá lugar la superación de la forma de la objetividad que Hegel busca con su examen retrospectivo. Superar la objetividad, como hemos visto, significa abolir las pretensiones de toda realidad que se haga pasar por esencia en-sí, independiente de la autoconciencia. La *intelección* representa una primera forma de esta superación, en tanto concibe el mundo como un conjunto de entidades cuya única realidad

es la de ser para otro, la de integrarse a los proyectos humanos. Pero esta intelección que ha desubstancializado el mundo y que "tiene en la utilidad su concepto" aún vive esta verdad como objeto todavía no alcanzado, pues la utilidad "no es todavía su realidad inmediata y única" (FE 343). Esta intelección, por lo demás, tampoco sabe aún de sí misma como singularidad, sino que se comporta como puro concepto que determina solo abstractamente las cosas, y por esta incapacidad de reconocerse en tanto individuo como el lugar de la apertura del sentido engendrará la ficción de una voluntad general que constituirá el grado más extremo y terrorífico de la alienación y extrañamiento. Pues bien, frente a la intelección que recupera en el útil "la forma de la objetividad" (*ibíd.*), el saber que se gana en la experiencia de la certeza moral aparece como la verdadera superación de esta forma. En primer lugar, porque el mundo natural existente ya no tiene para esta conciencia la consistencia e independencia, y con ello el poder de extrañeza, que conservaba incluso como útil. Hegel afirma, en efecto, que para el espíritu que aquí se considera "el elemento de esta existencia sensible [*Dasein*] solo se da como un saber de sí" (FE 463, ¶6), con lo que señala que todo aquello que en principio podría parecer instancia externa y objetiva —por ejemplo, la sensibilidad y la corporalidad, o los aspectos físicos y materiales del entorno objetivo— no tiene ya para la conciencia cierta de sí misma un significado propio y separado que ella tuviera aún que captar. Ocurre más bien que estos elementos quedan recogidos e integrados en su propia convicción y certeza de una verdad universal. La verdad que detenta la certeza moral de manera inmediata es por eso expresión de todo su ser, reflejo de su individualidad concreta y real, de su mundo material y de su propia corporalidad, de modo que afirmar esta esencia universal es afirmar a la vez su ser singular o, al revés, solo en la afirmación plena del individuo particular, con sus capacidades y potencialidades concretas se manifiesta la verdad universal que es la sustancia de la conciencia. Pero con esto se tiene, en segundo lugar, que este saber de sí mismo de la certeza moral no es ni la captación inmediata de su existencia particular ni el saber abstracto de sí que tenía la *intelección*, sino un saber de su singularidad como lugar de realización y apertura de lo universal; un saber de sí mismo como esencia universal que se ha concretado en

una individualidad particular[13]. Recapitulando, el saber alcanzado en la certeza moral constituye la superación definitiva de la forma de la objetividad, primero, porque con este saber se anula todo lo en-sí que aún subsistiera del mundo objetivo al integrarlo dentro del horizonte del espíritu que cobija por igual a la conciencia; y segundo, porque esta espiritualización de lo real ya no deja zonas muertas ni enfrenta nuevas resistencias (como ocurría aún con la *intelección*), pues tiene lugar en un saber absoluto, esto es, en el saber del individuo que se sabe en su singularidad el lugar de realización de lo universal, que se sabe necesario en su contingencia e infinito en su finitud[14].

Vale la pena a esta altura hacer una pausa en nuestro análisis para sintetizar lo obtenido hasta ahora y aclarar el sentido de lo ya expuesto. Estamos determinando el "Saber absoluto" como momento último del espíritu, como el momento en que el espíritu se sabe a sí mismo según su verdad y no a través de una simple representación. Para Hegel, este momento del espíritu, esta forma de su manifestación, debe estar contenido ya en toda la experiencia recorrida. En efecto, cuando se habla del "espíritu que se sabe en su verdad" no se hace referencia con ello a una esencia por venir que tendríamos que sentarnos a esperar, o cuyo advenimiento tendríamos que preparar activamente de alguna forma. Dicho espíritu autoconsciente no encarna, pues, una deidad por llegar o una verdad nueva por revelar, sino la esencia última que habita desde

13 Hegel considera, por lo demás, que este saber del individuo concreto que se sabe universal en su singularidad encarna la verdadera realidad del abstracto y vacío *yo* fichteano. Por ello, este saber supera la "vacía oposición" que a la conciencia real actuante le presenta el *yo* abstracto ideal y es el "saber del yo=yo" (FE 464, ¶6).

14 La conciencia de la *intelección* es conciencia que se proyecta utilitariamente sobre la totalidad del ente, pero, en esa medida, subsiste aún una distancia entre ella y el mundo objetivo, siempre por conquistar. La certeza moral, en cambio, ya no es el centro de la proyección del sentido, sino el lugar singular de concreción y manifestación de una verdad universal supraindividual que, desde allí, irradia al *todo* del mundo. Valdría la pena comparar este movimiento en el interior de la *Fenomenología* con aquel que en Heidegger va del primado del *Dasein* en *Ser y tiempo*, como foco de proyección de ser, a los textos posteriores en los que el *Dasein* se ve insertado él mismo en un acontecer de sentido que lo sobrepasa.

siempre en todo lo real, la sustancia y la fuerza que animan el ser y la existencia en general; por ello, por ser la estructura viva que en su dinamismo articula y da sentido a todo, ella debe estar ya manifiesta en el medio de la experiencia cuyo recorrido completo ya ha efectuado la conciencia que describe la *Fenomenología*. Para encontrar ese espíritu, Hegel no debe pues proyectarse más allá de la experiencia ya expuesta, sino buscar en medio de ella su presencia efectiva[15]. Ahora bien, esta presencia se hace primero palpable no por sí misma, sino a través de las huellas que ha dejado en la experiencia. Dicho de otra manera, si el espíritu que se sabe a sí mismo debe superar con este saber su forma objetiva, es decir, debe anular todo ámbito de lo real que se presente como positividad opuesta en su extrañeza y opacidad, e integrarlo en la esfera de su saber, entonces esto significa que su forma de realización no es otra que la de una progresiva desobjetivización de la realidad. En otras palabras, el espíritu del *saber absoluto* no se manifiesta primero de manera inmediata, sino solo por medio de las huellas que deja su actividad de superación de la objetividad, es decir, en aquellas experiencias donde el objeto ya no se planta frente a la conciencia como una realidad extraña, sino donde la conciencia y su objeto se igualan bajo una determinación común. Dichas experiencias son la de la *razón observante*, la *intelección* y la *moralidad*, y por ello Hegel dirige su mirada primero al proceso espiritual que tiene lugar a través de esas estaciones: para constatar en ellas la acción efectiva de una fuerza espiritual que va derrumbando de manera progresiva las barreras del objeto que obstaculizan su reconciliación consigo mismo en su saber autoconsciente.

Sin embargo, esta presencia solo negativa del espíritu que se sabe en su verdad no puede bastar. En ella se da testimonio de la manifestación de esta esencia de manera solo indirecta, a través de su efecto

15 Por ello, Barbagallo habla de una "inmanencia originaria" [*Urinmmanez*] del *saber absoluto*. En efecto, este saber sería la meta de la historia, solo en tanto es "su punto de partida" y aquello "que penetra desde dentro todas sus etapas". Esta inmanencia no sería, por supuesto, la de algo empírico-objetivo, sino que debe entenderse en el sentido de que el saber absoluto ya desde siempre pertenece "a la experiencia y a la estructura de la conciencia" (Barbagallo 153).

desobjetivizante en la experiencia real, pero no como fuerza afirmativa que actúe directamente sobre lo real, articulándolo y determinándolo. Pues bien, justo para acceder a esta manifestación positiva de este espíritu, en un segundo momento de su análisis retrospectivo, Hegel se detiene en la figura de la conciencia, con cuya experiencia culmina y se realiza de forma plena la superación de la objetividad, esto es, la certeza moral. En ella, en efecto, el proceso de desobjetivización llega a su fin y se anuncia la espiritualización de lo real; o lo que es igual, en ella la anulación o negación de la objetividad se trueca en la manifestación de un saber absoluto positivo: el del individuo que se sabe a la vez singular y universal, es decir, que sabe que desde su particularidad situada y contingente la esencia universal se abre a lo real. Ese saber del individuo de la certeza moral no es otro que el saber del espíritu que se sabe a sí mismo según su verdad. En la experiencia de esta figura de la conciencia coincide, pues, una experiencia singular con un momento universal de la manifestación del espíritu. Y no tiene sentido preguntarse aquí si es la experiencia concreta la que hace posible una realización más alta del espíritu o si, al revés, es la manifestación de este espíritu el presupuesto de la experiencia de la certeza moral, pues no hay en todo esto una instancia fundante y otra fundada, sino un juego circular infinito de mutua interdependencia en el cual la experiencia que hace real el espíritu solo es posible por la manifestación de este, o en el cual la racionalidad general, que es condición de la experiencia, solo se hace efectiva en el cumplimiento de esta.

De acuerdo con lo anterior, es posible afirmar que la experiencia de la certeza moral no es una más dentro de la serie de experiencias que describe la *Fenomenología*, sino una etapa particularmente decisiva, pues en ella el paso a una nueva figura de la conciencia representa también el tránsito a un nuevo momento del espíritu; o lo que es igual, se trata de una experiencia en la que una estación más alta de la formación del individuo converge con el advenimiento de una nueva realidad espiritual. Esta peculiaridad de la certeza moral es aún más significativa si se considera que ella representa la configuración de la conciencia propia del presente de Hegel, de manera que lo que se pone en juego en este análisis es nada menos que la capacidad del filósofo para hacer un diagnóstico de su mundo contemporáneo;

uno que determine las fuerzas espirituales decisivas en la actualidad y la forma de experiencia que mejor correspondería a estas. Como hemos dicho, la manera de realización de la experiencia bajo las nuevas condiciones es algo que Hegel tendrá que proyectar a la vista de la configuración espiritual alcanzada; se trata de la experiencia del *saber absoluto* o la experiencia por venir de la que hablaremos en el siguiente apartado. En cambio, la realidad espiritual o el momento de desarrollo del espíritu es algo ya acaecido en el presente; algo que el filósofo ya ha identificado en su examen retrospectivo. Se trata, en efecto, del "espíritu que se sabe a sí según su verdad", que se realiza como saber, esto es, como el mismo saber que aquel que gana en su experiencia el individuo de la certeza moral: el saber de la unidad de lo singular y lo universal.

Pero ¿cómo podemos determinar más de cerca este saber? ¿Qué significa que él constituya la realidad espiritual del presente? Para responder estas preguntas, partamos de lo ya admitido, es decir, del presupuesto de que con este saber se ha superado la forma de la objetividad y que, por lo tanto, se trata de un saber sin objeto. En otras palabras, este saber determinante del espíritu de la época no es un saber de algo, no tiene contenidos objetivos ni verdades sustanciales. En ese orden de ideas, el mundo del presente hegeliano no es uno que haya descubierto, o en el que se haya revelado una nueva verdad hasta entonces inédita, del modo en que, por ejemplo, al mundo griego "se le revelaron" unas potencias éticas universales, o en el Medioevo cristiano se reveló a la fe un dios omnipotente. Aquí tenemos pues un saber que no se refiere a algo externo, a una objetividad a aprehender. Pero el saber que no se vuelca sobre un objeto se vuelve sobre sí mismo, y entonces lo que sabe el espíritu en este momento cumbre del saber absoluto no es otra cosa que su propia constitución interna. Dicho de otra forma, el espíritu que arriba al saber absoluto "se sabe según su verdad", pero esa verdad no es un punto de vista exterior desde el que se contemple, sino el mismo espíritu que se autoilumina en su estructura dinámica interna. Por eso, Hegel dice también que este espíritu autoconsciente que se realiza en la certeza moral actuante ya no sabe de sí según la forma objetiva, sino según "la forma del sí mismo" (FE 465, ¶9).

Ahora bien, ¿qué quiere decir que este saber autoconsciente determine la realidad espiritual del presente? Cuando hablamos de la realidad espiritual de una época nos referimos a una especie de *médium* inmaterial que condiciona los saberes y las formas de praxis vigentes en una época o en un pueblo dado, que determina las mentalidades dominantes y define la tonalidad y la coloración anímica de los individuos en ese momento. Según nuestra lectura, cuando Hegel identifica por encima de las configuraciones singulares de la experiencia los distintos momentos o formas de manifestación del espíritu (es decir, *conciencia*, *autoconciencia*, *razón*, *espíritu*, *religión* y *saber absoluto*) que anudan a las primeras, está justamente definiendo la realidad espiritual que corresponde a cada figura de la conciencia. Así la *percepción*, por ejemplo, es una forma de conciencia que solo es posible en el *médium* de un espíritu escindido y objetivado (un espíritu que es *conciencia*), y el *escepticismo*, una figura propia de una realidad espiritual centrada en la primacía del yo como instancia determinadora de lo ente (o sea, de un espíritu que es *autoconciencia*). Pero lo mismo vale para las figuras que encarnan en pueblos o épocas enteras, y así la Grecia antigua solo pudo desarrollar las experiencias concretas de su *eticidad* en una cercanía inmediata con el espíritu, esto es, inmersa en una realidad poblada de dioses y de potencias éticas presentes por doquier; por su parte, las experiencias constitutivas del mundo feudal (las distintas expresiones de la *Bildung*) están todas teñidas de una tonalidad anímica desgarrada, como corresponde a la realidad de un espíritu que se ha extrañado a sí mismo.

Pues bien, para Hegel la realidad espiritual de su presente ha superado tanto la inmediatez como el extrañamiento, y está dominada más bien por un saber autoconsciente, por una reflexión de la época sobre sí misma, sobre su lugar en la historia y sus verdaderas posibilidades transformadoras y emancipadoras. No se trata tan solo de la autoconciencia de un yo individual que se aprehende a sí mismo como la esencia verdadera de todo lo real: un comportamiento así correspondería tan solo al momento de la *autoconciencia*. Aquí, por el contrario, nos encontramos al final del momento del *espíritu* al que pertenece la época presente, es decir, a la Ilustración tardía posrevolucionaria, que para Hegel está determinada por la experiencia de la figura singular

de la certeza moral. La realidad espiritual de este presente queda, entonces, definida por un saber autorreflexivo de la comunidad, por un autoexamen que la confronta con su propia condición finita e infinita a la vez, y gracias al cual ella gana conciencia de su auténtico lugar en la historia. Guiada por el espíritu de este saber sobre sí misma, la comunidad del presente se descubre así no tanto como el motor último de la historia o el verdadero sujeto de esta (dicha perspectiva es más bien la del primer optimismo ilustrado que fracasó estruendosamente con el terror de la revolución), pero sí como el lugar de realización de lo universal en el acontecer, como el punto concreto de apertura del sentido o como la instancia situada y particular desde la cual se hace efectiva en el mundo real la esencia universal. Con ello queda claro también por qué este saber autoconsciente que define el espíritu de la época no es objetivo; no es un saber que sepa una verdad sustancial concreta. En efecto, lo que sabe la comunidad del presente no es un nuevo contenido o un nuevo fundamento o principio que se imponga como la verdad absoluta; lo que sabe más bien es que, sea cual sea este contenido universal, es ella misma la que debe darle realidad y concreción. La comunidad actual no sabe, pues, el contenido de la verdad universal, pero se sabe a sí misma como la instancia que la hace efectiva y real con su praxis. Esto es precisamente a lo que arribábamos como resultado de la experiencia de la certeza moral: en ella, como se recordará, se configura una comunidad de iguales que resultan incapaces de determinar con claridad la verdad que los congrega, pero que a pesar de esa limitación se saben portadores de esa esencia. Se trata de una comunidad de los que han reconocido la finitud inherente a su ser y la contingencia que domina su existir, pero que sabe que en medio de esta contingencia ella puede revelar los trazos de una verdad necesaria y puede hacerla real por medio de su propia praxis.

Por lo demás, si se afirma que esa forma de saber autoconsciente es la que determina el espíritu del presente, entonces este saber debe manifestarse en todos los ámbitos de la praxis humana. Se trata pues de la *Stimmung* o atmósfera que domina la vida cotidiana, el ambiente político o el clima intelectual del momento, y que se hace palpable, por ejemplo, en el impulso romántico de retornar a las raíces ori-

ginarias del pueblo en una especie de giro autorreflexivo del que se espera obtener orientaciones de sentido para enfrentar a un futuro que se muestra ausente de contenido. Pero también en el arte, donde la creación espontánea de lo bello ha sido sustituida en la actualidad, según Hegel, por una "ciencia del arte", por un saber sobre este que ya no se entrega libremente al goce estético, sino que lo acoge y analiza con actitud "sesuda y reflexiva"[16]. O en la religión, que en el luteranismo invita a la introspección reflexiva del creyente y a la realización de la esencia divina a partir de la actividad humana misma. Y, por último, en la filosofía del momento, en el idealismo de Kant y, sobre todo, de Fichte, quien disuelve cualquier contenido positivo en el movimiento de una autoconciencia universal que termina, sin embargo, convertida en un saber vacío, carente de oposiciones reales. Así, en todas estas formas de la praxis el principio espiritual vigente reside en un saber no objetivo: un saber vuelto sobre sí o autoconocimiento reflexivo por medio del cual la comunidad se ilumina internamente a sí misma y se descubre no como poseedora de una verdad antes no vista, sino como el centro de realización de toda verdad y sentido; como la instancia singular que, desde su situación particular, puede hacer efectiva una esencia universal.

2. La unificación del filósofo: la reunión y la fijación del concepto

Luego de estas aclaraciones tenemos que volver al análisis retrospectivo de Hegel que no ha concluido aún. En el plano de la experiencia, la comunidad del presente ha alcanzado un saber de sí misma como el punto singular y situado donde se abre y se realiza el sentido; en el plano de los momentos del espíritu, que solo el filósofo reconstruye, ese saber de la conciencia de la comunidad hace real en el mundo al espíritu que ha alcanzado su autoconciencia, que sabe de sí según su verdad. Sin embargo, este saber del espíritu todavía no queda determinado por completo si solo se lo aclara en su correspondencia con la

16 Acerca de la cultura reflexiva de la vida actual se pronuncia Hegel también al comienzo de las *Lecciones sobre la estética*, mostrando como ella domina también la praxis artística (cf. Hegel 200713).

experiencia de la comunidad de iguales de la certeza moral. En efecto, dicha comunidad no tiene un conocimiento claro del contenido de su esencia: ella apenas intuye vagamente la verdad universal que congrega a todos sus miembros y presiente a esa esencia como articulando todo su ser situado desde los intersticios de su existencia contingente, pero no llega a aprehender con claridad su naturaleza y su sentido. Se trata por ello de una comunidad que no alcanza aún la reconciliación plena con lo universal, si bien impulsada por su intuición de la esencia se empeña en develar en la trama del mundo finito la presencia efectiva de esta verdad. Pero si las formas de praxis vigentes en la actualidad no han alcanzado la reconciliación final, el espíritu que las cobija tampoco ha alcanzado su forma autoconsciente definitiva. Por ello, el examen retrospectivo del que debe resultar el espíritu que se sabe en su verdad no ha concluido aún. Este ya ha mostrado en la experiencia el proceso por el cual la forma de la objetividad se ha anulado y ha identificado luego el saber autoconsciente que emerge al haberse derrumbado dichas barreras objetivas; pero en tanto este saber solo se hace efectivo en una comunidad insatisfecha, se puede afirmar que la reconciliación definitiva del espíritu aún no ha tenido lugar. De allí que en este punto Hegel prosiga con su trabajo de reunir las figuras pasadas, incluyendo ahora a la configuración de la religión que había quedado por fuera de esta mirada recapituladora.

El párrafo ¶7 inicia esta nueva parte del análisis del filósofo. Allí se afirma que la reconciliación [*Versöhnung*] del espíritu —es decir, la unidad de su conciencia y su autoconciencia, o lo que es igual, la superación de su forma objetiva que hace del espíritu el único objeto de sí mismo— se ha "producido por dos lados", una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia mundana. Sin embargo, se trata de dos realizaciones distintas, pues la primera "es la reconciliación en la forma del ser *en sí*" y la segunda "en la forma del ser *para sí*" (FE 464, ¶7). Lo que tenemos pues son dos formas de reconciliación de lo universal y lo singular, cada una de las cuales resulta ser solo incompleta e insatisfactoria. La reconciliación por el perdón que tiene lugar en la certeza moral permite ciertamente la consolidación de la comunidad, pero se trata de una comunidad aunada solo por lo bajo, esto es, en el reconocimiento general de su contingencia, y no vinculada

de forma positiva alrededor de una esencia sabida por todos. Por su parte, la reconciliación con lo divino que tiene lugar en la religión, como vimos, es una que se alcanza solo a través de una representación imaginaria y por eso, aunque se vive con plenitud en el corazón y la emoción, no altera para nada el curso real del mundo, cuya verdadera transformación resulta más bien siempre postergada. Hegel señala que esta reconciliación por la religión se produce en la forma del en-sí, mientras que la del perdón se produce en la forma del para-sí. Con lo primero se quiere indicar que la reconciliación religiosa tiene lugar alrededor de una verdad inmediata, de una verdad simplemente dada con la que la conciencia creyente se identifica de forma plena. Se trata, como vimos, de la verdad de Cristo, cuya encarnación, muerte y segundo advenimiento se muestran aún como puros acontecimientos que se realizan según designios que sobrepasan la capacidad de comprensión de los individuos. Estos podrán esforzarse en llevar una vida piadosa y devota, pero en último término la reconciliación definitiva con la esencia divina no depende solo de su propio actuar, no es para-sí. Por otro lado, que la reconciliación del perdón sea solo para-sí sugiere lo contrario, es decir, se trata de una unidad lograda no a partir de una verdad común hallada, sino alrededor del reconocimiento general de la capacidad humana de realizar por sí misma la verdad, que es la esencia de su comunidad. Con base en este conocimiento común sobre la fuerza realizativa de la autoconciencia, los individuos pueden entonces congregarse en una comunidad, pero esta carecerá de un contenido o de una verdad en-sí determinada.

Por todo lo anterior, las dos formas de reconciliación son todavía incompletas. La primera reúne a los individuos alrededor de una verdad, pero ellos podrían no estar de acuerdo con la forma de realizarla efectivamente; en el segundo caso, en cambio, se dispone de un saber seguro sobre el tipo de conciencia y de acción que puede hacer real la esencia de una comunidad, pero no hay claridad sobre el contenido en-sí de dicha esencia. El cristianismo, por ejemplo, no duda de la verdad de la palabra de Dios, pero no sabe cómo hacerla efectiva en el mundo real; la conciencia posrevolucionaria, por el contrario, reconoce en la autonomía y la autodeterminación de los individuos la fuerza transformadora de la realidad, pero no se pone de acuerdo

sobre los contenidos que deben orientar dicha transformación. De esta manera, lo que en una forma de reconciliación se echa de menos es justamente el elemento determinante de la otra. Desde el punto de vista del filósofo, que reconoce en la experiencia los distintos momentos del espíritu, pareciera que estas dos maneras de reconciliación consigo mismo del espíritu pudieran complementarse para lograr una reconciliación total. Tal parece ser el sentido del siguiente pasaje: "La unificación [*Vereinigung*] de ambos lados no se ha indicado aún; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no solo como es *en sí* o según su contenido *absoluto*, ni tampoco solo como es *para sí* según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es *en sí* y *para sí*" (FE 464, ¶7)[17].

La cuestión que se impone ahora es la de qué significa en realidad la unificación o complementación de estos dos lados. Evidentemente, no se trata de yuxtaponer como en una amalgama la verdad en sí de la *religión* con la subjetividad para sí de la certeza moral. Lo que resultaría de una mezcla de este tipo sería algo así como una conciencia autónoma y a la vez creyente; una conciencia que se gana y se reconoce a sí misma como la potencia realizadora del sentido, pero que a la vez se enajena en el contenido absoluto de una representación imaginada. En suma, un oxímoron imposible. Por lo demás, una unificación de este tipo lo que hace es fusionar dos figuras de la conciencia, pero Hegel ha mostrado bien que ellas solo tienen sentido como etapas sucesivas en la serie de configuraciones de la experiencia. La religión aparece en ese camino como la verdad de la certeza moral; como la figura que, en su verdad, supera las carencias que esta última no logró resolver. Pretender combinar las dos formas de conciencia tomando

17 Verene señala que estos dos lados que se quieren unificar en el "Saber absoluto" son los elementos propios de la sabiduría en Cicerón: el conocimiento de las cosas divinas y el de las cosas humanas, la *religión* y el *espíritu*. Además, indica que lo específico del *saber absoluto* hegeliano es que, contra toda ilusión de unificación plena, él pone en evidencia que la mediación entre esos dos saberes siempre será dialéctica (Verene 94-95). Verene identifica correctamente esa dialéctica como una del recuerdo, pero no desarrolla este punto. Ese será el tema de nuestro próximo capítulo.

lo mejor de cada una es desconocer de lleno el sentido hegeliano de esta "superación"[18].

En esta unificación se trata es de otra cosa. En efecto, este unificar debe considerarse parte del trabajo de recolección del filósofo, que, como vimos, tiene lugar en los momentos del espíritu y no en el orden de las figuras singulares de la experiencia. Por esto Hegel señala en el pasaje antes citado que la unificación "cierra las configuraciones del espíritu", no las de la conciencia en su experiencia. Hecha esta salvedad, habría que añadir que tampoco se trata de combinar estos dos momentos del espíritu como si fuera posible juntar al "espíritu cierto de sí" de la certeza moral con el "espíritu religioso que se sabe en la representación". En tanto ambos momentos hacen manifiesto al espíritu en su totalidad, no es claro qué querría decir ahora "unificar dos totalidades". Así las cosas, la unificación que se busca debe entenderse como una reunión, no de las figuras individuales de la conciencia ni de los momentos universales del espíritu, sino más bien de las determinaciones lógico-conceptuales que los definen: del en-sí y el para-sí. Si en la certeza moral el espíritu se manifiesta plenamente desde su forma autoconsciente o *para-sí*, y en la *religión* este aparece en su totalidad desde un contenido *en-sí*, ahora se trata de ganar una perspectiva distinta, desde la cual el espíritu se manifieste *en sí y para sí*, o sea, tanto en su forma genuina de realización como en su

18 Lauer comete un error de este tipo en su interpretación del pasaje. Según su lectura, la unificación que tendría lugar aquí sería la de la certeza moral, entendida como mera "forma sin contenido", y la religión que dotaría a esta figura del "contenido absoluto" (Lauer 290). Lauer no advierte que aquí no se trata de reunir dos figuras, una de las cuales aportaría la forma y otra el contenido del saber absoluto, sino de una reunión de los aspectos lógicos del concepto que solo puede llevarse a cabo por el filósofo. Para él, en esta operación se trata más bien de lograr que una conciencia moral sin contenido, y por ello sin guías claras para su acción, logre pasar al acto gracias a la mediación de los contenidos religiosos: "Lo que es claro es que la 'forma' de la autoconciencia, el 'sí mismo', que se revela en la 'conciencia' debe ser combinado con una clase de autoconciencia (absoluta) que está 'representada' pero no plenamente presente en la religión, y que el término medio que permite la resolución de esta oposición [*Entzweien*] es la acción[...]. Cuando se sabe de Dios, este saber es una acción cuyo agente es el sí mismo y solo el sí mismo" (*ibíd.* 291).

auténtico contenido; en últimas, una perspectiva en la que ya no haya oposición entre la forma y el contenido, porque el único contenido es la forma y la forma es determinada por el contenido.

La unificación de la que habla aquí Hegel no es entonces ni una fusión ni un colocar, una al lado de la otra, dos configuraciones que se complementarían al yuxtaponerse; se trata más bien de un reunir [*Versammeln*] aspectos conceptuales que tomados por separado solo determinan un saber aún incompleto del espíritu sobre sí, pero que reunidos conforman la perspectiva más alta desde la cual el espíritu puede autoaprehenderse: el concepto en su totalidad. Se comprende, entonces, que Hegel afirme que "la unificación [*Vereinigung*] que falta aún es la unidad simple del concepto" (FE 464, ¶8). Desde esa perspectiva más elevada, el espíritu ya no es apenas "cierto de sí mismo", tampoco "sabe de sí según su representación", sino que "sabe de sí de acuerdo a su verdad", es decir, según su concepto. Este espíritu que se sabe según su verdad, o sea, el espíritu que se manifiesta tal como es en sí y para sí, no es otro que el espíritu del *saber absoluto*. Esta unificación en el concepto resulta entonces la etapa final del examen retrospectivo que el filósofo acomete con miras a revelar en la experiencia ya recorrida la manifestación más alta del espíritu. Dicho examen comenzó desmontando primero las formas de objetividad que obstaculizaban la autoaprehensión y reconciliación del espíritu consigo mismo, y continuó presentando luego el tipo de saber autoconsciente que gana el espíritu una vez superadas esas barreras. Ahora, en su fase final, el filósofo debe elevar ese saber a una perspectiva superior, en la que ya no sea simple saber de una forma sin contenido ni saber de un contenido envuelto en una forma no genuina, sino el saber en el que forma y contenido se corresponden: saber para sí de lo que verdaderamente es en sí, o saber según el concepto. Revisemos esta etapa final del análisis del filósofo.

***

Sin embargo, antes de examinar cómo Hegel acomete esta unificación desde el concepto, conviene considerar brevemente la naturaleza de este, aun a riesgo de repetir planteamientos ya expuestos. La noción de *concepto*, si bien no determina el hilo conductor de

nuestro análisis, ha aparecido en varias ocasiones a lo largo de este estudio. Ella constituye, como se sabe, un término central en los planteamientos del prólogo de la *Fenomenología*, cuyo propósito es avizorar una filosofía que "se aproxime a la forma de la ciencia" (FE 9, ¶5), pues, en efecto, la verdad propiamente científica "solo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia" (FE 9, ¶6). Para nuestros propósitos, sin embargo, la noción es más significativa en tanto el punto de vista del concepto resulta determinante dentro de la labor que corresponde al filósofo en el marco de la *Fenomenología*. Como se recordará, hemos identificado en esta labor tres actividades centrales: el filósofo debe, primero, asegurar la continuidad de la serie de experiencias de la conciencia; en segundo lugar, revelar allí los diversos aspectos o momentos de manifestación del espíritu, y, por último, ir develando la estructura conceptual que articula tanto a la experiencia en su devenir como al espíritu en su despliegue y manifestación. Lo que se llama "concepto" no es sino el conjunto de determinaciones puramente lógicas que en su mutua relación y entrelazamiento articulan y vertebran el avance de la conciencia por su camino de experiencia y el proceso de manifestación paulatina del espíritu, que es a la vez condición y efecto de la experiencia. El concepto representa, entonces, el andamiaje lógico último que encauza y dirige el movimiento dialéctico de la conciencia en su experiencia mundana real, y el proceso espiritual asociado con este. No obstante, que el concepto se configure como un entramado de determinaciones lógicas no significa que sea una estructura puramente formal, abstracta e inanimada; por el contrario, se trata de una configuración móvil y dinámica, de un tejido de relaciones vivas en cuyo seno brota y se sostiene de forma permanente el sentido de lo real, y que lejos de un mero formalismo representa la sangre misma que anima a toda la realidad[19].

---

19 Dentro de los innumerables análisis sobre esta noción, el reciente estudio de Brady Bowman me parece uno de los más indicados para ganar una idea del concepto hegeliano que se ajuste a nuestros propósitos en este libro. Para Bowman, el concepto hegeliano debe verse en el contexto de una crítica a la metafísica kantiana de las categorías: "Desde una perspectiva kantiana, la lógica especulativa [de Hegel] junta una crítica del contenido categorial

de la lógica tradicional y de la metafísica con la exposición positiva de una estructura alternativa, fundamentalmente no categorial que explica el alcance y los límites de las categorías tradicionales y que Hegel llama el *Concepto*, o en su forma plenamente realizada, la *Idea*. El 'concepto' denota un *singulare tantum*, la única 'entidad' cuyas varias modificaciones y grados de manifestación constituye el todo de la realidad" (32). Con su doctrina del concepto, Hegel quiere en primer lugar superar la lógica trascendental kantiana que se había propuesto investigar las categorías que hacen inteligible la experiencia, y que en esa medida renunciaba a la ontología pre-crítica y su aspiración a un conocimiento sintético *a priori* de las cosas en-sí, sustituyéndolo por una "simple analítica del pura entendimiento" (*KrV*, B303). Para Hegel, si bien esta analítica tenía el mérito de superar la metafísica dogmática, quedaba comprometida con una visión de la razón que operaba dentro de los estrictos límites de inteligibilidad (las categorías) que de ser transgredidos conducían de manera necesaria a la contradicción y lo irracional. Con la noción de *concepto* Hegel plantea, entonces, una estructura relacional desde la que es posible "reinterpretar las categorías tradicionales como representaciones parciales e inadecuadas de una realidad que es fundamentalmente no categorial en su carácter" (Bowman 27). Ahora bien, lo interesante para nuestro estudio es que esa estructura del concepto no representa simplemente un entramado de significaciones estable y consistente, sino que a ella le es inherente un carácter dinámico y procesual que Hegel señala con el término de la *negatividad*. En esa medida, Bowman considera que el concepto y la negatividad deben ser vistos en Hegel como "dos lados de una única concepción metafísica considerada en su *aspecto estructural* (el concepto) y luego en su *aspecto dinámico o procesual* (la negatividad)" (*ibíd.* 48). Para llegar a este planteamiento, se apoya en los ya clásicos estudios de Rolf-Peter Horstmann (sobre el carácter estructural del concepto) y de Dieter Henrich (sobre la negatividad). Para el primero, el carácter unitario del concepto reposa en que está por completo constituido por relaciones que son ellas mismas metafísicamente anteriores a cualquiera de los relatos que puedan aparecer para realizar estas relaciones (Cf. Horstmann, *Ontologie und Relationen* 104; "L'organisation hégelienne" 72). Henrich, por su parte, enfatiza en el movimiento de negatividad en que se inscriben estas relaciones, desde el cual se derivan todas las determinaciones del concepto y que recorre la totalidad del sistema, dotándolo de vitalidad (Cf. Henrich, "Hegels Grundoperation" 208-230; *Hegel im Kontext* 95-157). Para nosotros, decimos, es importante resaltar esta doble cara del concepto (estructural y procesual), porque determina las dos formas de *saber absoluto* (como saber del concepto) que identificaremos aquí: una vez, el saber absoluto como saber del concepto puro o en su estructura solo lógica y atemporal; otra vez, como saber del concepto en cuanto procesualidad y dinamismo de sentido que se inscribe de forma permanente en la realidad temporal e histórica.

Ahora bien, justo por ello —es decir, por el hecho de encarnar los ejes vitales de sentido de todo lo que hay— la estructura del concepto no es simplemente revelada por el filósofo de la *Fenomenología* en su análisis de la experiencia, sino que el concepto ya está a la base de este análisis como su guía y principio de orientación. De este modo, ni se parte del concepto como de un saber asegurado *a priori* con el que luego se ordene y se otorgue sentido a la experiencia, ni se parte de esta última para extraer de ella, como por inducción, la forma universal del concepto. Lo que tiene lugar es más bien una relación circular, pues la experiencia y el espíritu que en ella se manifiesta solo pueden mostrarse en su genuino devenir dialéctico gracias al concepto que orienta la mirada del filósofo, pero este solo gana vida y realidad al ser verificado efectivamente en la experiencia concreta. El concepto articula así el mismo movimiento de la experiencia que lo dota de realidad, o lo que es equivalente, la experiencia sigue un trazado conceptual que no es solo dado, sino que ella misma hace efectivo en su realizarse.

Si esto es así, cuando en el "Saber absoluto" Hegel busca develar en la experiencia la manifestación de un espíritu que se sabe según el concepto, la cuestión es develar al espíritu que se autoaprehende según la totalidad de las determinaciones conceptuales o aspectos lógicos que, en su carácter móvil, ya han sido mostrados como determinantes de toda la experiencia recorrida. Se trata pues de mostrarlo no solo *en-sí* (que es el aspecto lógico determinante del momento espiritual de la *conciencia*), ni tampoco meramente *para sí* (que es el aspecto lógico del momento de la *autoconciencia*), sino *en-sí y para-sí*. Además, no solo bajo el aspecto abstracto del en-sí y para-sí (que es el determinante en el momento de la *razón*), sino como una unidad en y para sí concreta, esto es, como unidad que se hace efectiva en el mundo real y su devenir histórico (o sea, bajo el aspecto lógico que predomina en el momento del *espíritu*). Teniendo en cuenta estos planteamientos, debe ser más claro por qué la unificación a la que aquí se aspira —es decir, aquella con la que debe concluir el examen retrospectivo del filósofo en busca del espíritu que sabe de sí de manera absoluta— no es, como veíamos, la simple complementación de las experiencias de la certeza moral y de la religión: la mera yuxtaposición del contenido divino de la segunda

con la forma autoconsciente de la primera. Lo que se busca es ganar una perspectiva más alta que todas las alcanzadas hasta ahora, una desde donde el espíritu se sepa no solo en la simple certeza de sí, ni solo a través de una representación, sino en su plenitud conceptual, esto es, en la unidad total de sus aspectos lógicos, o en terminología hegeliana, *en-sí y para-sí*.

***

Hechas estas aclaraciones, podemos ahora considerar de qué manera acomete Hegel esta unificación. Una vez más, no se trata en esta operación de un hacer activo del filósofo, sino de identificar en la experiencia ya recorrida la unidad buscada. Nosotros trataremos de hacer visible esta operación en la difícil exposición de Hegel. Hegel sitúa a la figura de la certeza moral y a la de la religión en el centro del análisis, en tanto en ellas dos se ha logrado una reconciliación entre lo singular y lo universal. En cada caso, como hemos visto, se trata de una reconciliación solo incompleta, pero en la medida en que en ambas experiencias el espíritu ha ganado un saber unitario sobre sí mismo (si bien al modo de la mera certeza o bajo la figura de una representación), ellas pueden ser consideradas ahora desde la perspectiva del concepto. Dicho de otra manera, en tanto en ambas experiencias se ha alcanzado ya una forma de reconciliación, es claro que la unificación se ha producido ya en ambas formas de conciencia; sin embargo, de lo que se trata ahora para el filósofo es de examinar la unificación ofrecida en cada caso, para indagar si en ella es posible reconocer la unidad que corresponde a la estructura total del concepto[20].

20 Por lo demás, al destacar esta labor "unificadora" de la filosofía en la *Fenomenología*, no nos estamos comprometiendo aún con un monismo de ningún tipo, por ejemplo, con una "teoría monista de la efectividad", capaz de brindar una "imagen global del mundo" desde una "entidad única" en su proceso de autoconocimiento (Horstmann, "L'organisation hégelienne" 72); pero tampoco con un "monismo normativo" para el cual el saber absoluto (que surge de esta unificación) representa la "concepción de todas las concepciones", es decir, "la concepción singular y unificada de nuestros contactos normativos con el mundo, con nosotros mismos y con los otros" (Pinkard, Normes, faits et norms 130). En realidad, como pretendemos

Como se ve, no se trata en esta operación del filósofo de añadir a lo ya mostrado en la experiencia algo que no se sabría de dónde procede, sino de examinar si en alguno de estos dos saberes alcanzados está ya implícito, como un elemento ya presente, mas no advertido aún, el punto de vista propio del concepto en la totalidad de sus aspectos, es decir, el saber absoluto del espíritu que se sabe en y para sí.

Hegel realiza este examen primero para la religión y constata que en ella tiene lugar una unificación, "pero no con arreglo a la forma auténtica, pues el lado religioso es el lado del *en sí* que se enfrenta al movimiento de la autoconciencia" (FE 464, ¶8). En otros términos, la reconciliación que genera la religión no es una que se pueda estructurar según la verdadera naturaleza del concepto. La perspectiva del concepto exige que el espíritu se sepa *en-sí y para-sí*, esto es, no simplemente "en-sí" y además "para-sí", sino más bien (1) *en-sí en tanto para-sí* y (2) *para-sí en tanto en-sí*; o dicho de otra forma (1) tiene que aprehender su verdad en-sí solo en tanto producida por él mismo o para-sí, y (2) tiene que ganar su genuina forma de realización para-sí solo a partir de la captación de su contenido en-sí. Pero esta exigencia no puede cumplirse en la religión. En ella (1) se aprehende una verdad en-sí (la verdad de Cristo), que sin embargo no es producida por la propia autoconciencia creyente, que por más devota que sea, no logra asegurar con sus obras la transfiguración del mundo real; por otra parte, (2) la conciencia religiosa no logra determinar la forma genuina que debe adoptar su conducta solo desde la captación del mensaje divino. Esta doble desigualdad es la que señala Hegel cuando afirma que en la religión "el lado del *en-sí* se enfrenta al movimiento de la autoconciencia". Y justamente este desequilibrio de un en-sí que no se corresponde con su genuino para-sí o de un para-sí del que no brota un auténtico en-sí, este desequilibrio inherente a la religión, es el responsable de que dicha figura no pueda exhibir la estructura verdadera y plena del concepto. O, en otras palabras, que el saber que

mostrar en lo que viene, el *saber absoluto* (como saber del concepto) sí tiene pretensiones totalizantes, pero se trata de una totalidad solo virtual, cuya completitud siempre estará en duda, y que además se disloca, se deshace y se abre en cada experiencia concreta.

el espíritu religioso tiene sobre sí no sea todavía el saber absoluto que el filósofo busca[21].

Si en la religión no es posible para el filósofo hacer visible la estructura del concepto en la unidad de sus aspectos lógicos en y para-sí, a este solo le queda hacer evidente esta estructura en el saber ganado en la experiencia de la certeza moral. Por ello, de cara a la inmadurez conceptual de la religión, Hegel concluye que "la unificación pertenece a este otro lado que, por contraste, es el lado de la reflexión dentro de sí y, por consiguiente, aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario, y que los contiene no solamente *en sí* o de un modo universal, sino *para sí* o de un modo desarrollado y diferenciado" (FE 464, ¶8). ¿Qué quiere decir Hegel con esto? Se ha mencionado antes que la religión se sitúa del lado de una verdad en-sí que "se enfrenta al movimiento de la autoconciencia", y en tanto esta oposición no se resuelve nunca en el marco de dicha configuración , la unificación aquí lograda resulta solo imperfecta y no la genuina unidad del concepto. En contraste, se afirma ahora que en la certeza moral, cuyo desarrollo tiene lugar del lado de la autoconciencia, se alcanza una unificación más lograda. En efecto, la certeza moral se muestra como el movimiento reflexivo de una conciencia que termina ganando la certeza de ser ella misma en su particularidad el lugar de apertura de lo universal, de manera que en ese movimiento ella contiene o abarca lo que parecía ser su otro: lo universal en sí, que se muestra ahora no solo como una esencia abstracta dada, sino como producido o desarrollado por la reflexión para sí de la conciencia. El pasaje afirma entonces que mientras la estructura conceptual de la religión está atravesada por una oposición entre el *en sí* y el *para sí*, la figura de la certeza moral refleja de manera armónica la unidad de esos mismos aspectos conceptuales. En otras palabras, tanto en la certeza moral como en la religión se llega

21 Una lectura como la de Merold Westphal falla al no reconocer este punto, es decir, al no advertir la imposibilidad de aprehender la unificación del concepto del lado de la religión. De manera errada, este comentarista ve la unificación de los dos lados lógicos del concepto de los que habla Hegel al modo de una confesión y perdón mutuo entre el punto de vista de la conciencia religiosa y la perspectiva de la conciencia ilustrada y secular (Westphal, *History and Truth* 217).

a una reconciliación y unificación, pero mientras que la unidad de la religión conjunta a la conciencia con la esencia universal al modo de dos elementos que se mantienen en pugna, la que se efectúa en la certeza moral logra vincularlos de forma armónica[22].

Sin embargo, ninguna de estas unificaciones es aún completa. Por supuesto que el individuo de la certeza moral logra conciliar, sin las tensiones que acompañan a la conciencia religiosa, la singularidad de su ser fáctico con lo universal de su convicción, pero al final esta universalidad se desdibuja y se hace inaprehensible. Es por ello que Hegel afirma que falta aún —es decir, más allá de estas experiencias y sus momentos espirituales— la unificación que es "la unidad simple del concepto" (FE 464, ¶8). Esta unificación según el concepto es la operación decisiva del filósofo, no un rendimiento ya obtenido en la experiencia. Es este quien, desde la altura de su puesto de observación —esto es, desde el punto en que contempla la totalidad del camino de la experiencia— compara el resultado de la reflexión de la certeza moral con la verdad de la religión, y se da cuenta de que ambos tienen la misma estructura lógica: que ambos reflejan el concepto en su genuino movimiento interno, si bien solo de manera parcial o incompleta. El filósofo constata, entonces, que una misma estructura conceptual resulta ser determinante tanto del despliegue de la conciencia para-sí que tiene lugar en la reflexión de la certeza moral como de la verdad en-sí postulada por la religión. Por ello, él puede ahora reunir ambos aspectos lógicos —la mirada hacia el concepto desde el para-sí y su identificación en su en-sí— y acceder, más allá de las experiencias concretas que estas instancias lógicas definen de forma separada, al ámbito en el que se articulan las determinaciones lógicas que modulan

22 Marquet explica este punto de la siguiente forma: "La religión se basta a sí misma; ella podría perseverar indefinidamente en su verdad de forma tan majestuosa como opaca. La religión es absolutamente verdadera, pero no es más que esto; ella no tiene la certeza, no tiene ese mínimo de distancia que le permitiría aprehenderse como verdadera. Al contrario, la conciencia en tanto que forma [...] integra una referencia al otro, una referencia al contenido, una referencia al en-sí, y por consiguiente es ella la que va a tomar la iniciativa de este reconocimiento de segundo grado [de la unidad de forma y contenido] por el cual va a tener lugar el nacimiento del *saber absoluto*" (436).

el devenir de la experiencia. Este terreno no es otro que el de las puras determinaciones conceptuales, cuya cartografía se describirá en detalle en la *Ciencia de la lógica*.

Insistamos un poco en esta unificación del filósofo. Para el filósofo que solo tiene en la mira la experiencia que llega a la certeza moral, el espíritu se manifiesta únicamente como una certeza de sí que no sabe aún del contenido de su verdad. En cambio, para el filósofo que recoge el camino de la experiencia hasta la figura de la religión, el espíritu ya se ha manifestado como uno que sabe su verdad, si bien solo en la forma enajenante de una representación. Pues bien, solo a este filósofo se le plantea ahora la tarea de hacer patente un espíritu superior: el espíritu absoluto que es consciente de sí según su verdad, esto es, que se sabe según el concepto[23]. Como hemos visto, esta tarea se cumple haciendo visible en la experiencia recorrida la presencia de este *saber absoluto*. Hemos identificado tres etapas de esta tarea. (1) El filósofo verifica en la historia de la experiencia un proceso de paulatina descosificación y desobjetivización que va acercando los extremos extraños al principio del sujeto y el objeto, de la conciencia y el mundo. (2) Este proceso de desextrañamiento hace surgir un saber reflexivo de la conciencia acerca de su propia estructura y movilidad internas. Así pues, mientras que con la primera etapa se verifica en la experiencia la superación de la forma objetiva, con la segunda se hace efectivo el tipo de saber que brota de esta superación: uno que no tiene por objeto nada exterior, sino que se vuelve sobre sí mismo de manera reflexiva para iluminar su estructura interior. Pero este saber reflexivo no es todavía el saber absoluto, pues se trata solo de una autoaprehensión sin contenido; de un saber sobre sí que no aclara la esencia verdadera del sí mismo. Por

23 De allí la necesidad ineludible de pasar por la "Religión": "No basta describir la génesis de la conciencia de sí como espíritu substancial, hace falta comprender y reinsertar en la conciencia de sí la representación del espíritu substancial […]. El problema del saber absoluto es abordado por Hegel no a partir de la primera interrogación sobre el nacimiento del yo como espíritu substancial, sino a partir de la segunda interrogación sobre la representación del nacimiento de la sustancia como espíritu y como yo: el punto de referencia de la búsqueda del saber absoluto es necesariamente la existencia de la religión" (Rousset 50).

eso, (3) este saber, que hasta ahora es el simple reconocimiento del sí mismo como lugar de realización de lo universal, debe llenarse de contenido, debe determinar la verdad universal que en él se realiza. Pero este contenido no puede tener forma objetiva, sino que es solo el concepto en la totalidad de sus momentos lógicos; o lo que es igual, no puede presentarse como una verdad externa aún por conquistar, sino que se trata tan solo de las relaciones lógicas que en su conjunto han determinado desde siempre el movimiento de la experiencia y la manifestación del espíritu, y que ahora se ponen de presente.

Es justamente en el cumplimiento de esta tercera labor que el filósofo vuelve la mirada a la religión, pues en ella encuentra el aspecto esencial del concepto que le hace falta: el concepto expresado como contenido en sí. Como ya se ha aclarado, no se trata en esta tercera tarea de someter la reflexión de la certeza moral a la verdad dogmática del cristianismo; en ese sentido, tampoco se trata de llenar con un contenido objetivo externo la forma autoconsciente vacía. Se trata más bien, por un lado, de reconocer la correspondencia lógica que existe entre la forma reflexiva de la certeza moral y el contenido de la verdad religiosa, es decir, de advertir la estructura conceptual que es común tanto a esa conciencia que en su diferencia y finitud va realizando lo universal como a la esencia del Dios cristiano, que solo es real en el obrar del creyente; y, por el otro, de comprender a partir de este reconocimiento que forma y contenido son equivalentes en el plano del concepto: que este no es una estructura solo formal que luego tenga que llenarse con un contenido traído de fuera, sino que su único contenido posible es su misma estructura reflexiva[24]. Así, si antes decíamos que el concepto es la estructura de la mutua reflexión entre lo universal y lo singular, en cuyo

24 En otras palabras, la unificación del filósofo tiene lugar como el reconocimiento de que el pensar que en su naturaleza reflexiva ha determinado todo el curso de la *Fenomenología* es a la vez una reflexividad que constituye un orden. En la realización del pensar "se vinculan constitutividad y reflexividad" (Flach 23-24). Con esto, el saber alcanza su consumación y deviene *saber absoluto*: "El saber se hace disponible en su totalidad. La reflexión es total. Ya no hay ninguna determinación libre de reflexión, ninguna determinación del pensamiento o categoría que no muestre en el otro su contraparte y que no se potencie por ello en el otro, precisamente en el otro" (*ibíd.* 25).

movimiento especulativo se pone y se supera toda diferencia, y en la que todo extremo se cancela en la pura relacionalidad, lo que se advierte ahora desde la cima a la que ha llegado el filósofo es que esa estructura móvil no tiene más contenido que ella misma. Si en la certeza moral el concepto se mostró en su aspecto para-sí —es decir, como movimiento reflexivo de retorno desde la diferencia—, y en la religión se manifestó a la manera de un contenido en sí, ahora resulta posible unificar esos dos lados. Pero unificar significa "reunir y juntar" en el pensamiento esos dos aspectos lógicos y obtener así una visión del concepto en su unidad. Y esa visión unificada ya no tiene lugar en la experiencia, sino en el terreno del puro pensar al que el filósofo se eleva cuando ha intuido que, en el plano del concepto, forma y contenido coinciden. Es decir, que el concepto no es una estructura solo formal que espera ser llenada con un contenido externo, tampoco es un contenido sustancial en-sí que debe ser aprehendido desde un saber que le resulta ajeno, sino que aquí la forma misma de realización es todo su contenido, o lo que es igual, que es su contenido el que prescribe su forma auténtica de realización.

La unificación o reunión que constituye la última operación en el análisis retrospectivo del filósofo debe, entonces, hacer visible la "unidad simple del concepto" y con ello hacer manifiesto el espíritu que se sabe según su verdad. Esta reunión debe entenderse, sin embargo, como una operación del pensamiento, una que toma por cierto como punto de partida lo que ha ocurrido en la experiencia, pero que se eleva por encima de este ámbito fenoménico para intuir la urdimbre lógica que lo entreteje y lo articula. Por ello, este unificar no tiene lugar como un simple ensamblaje de piezas separadas que conjuntadas crearían una nueva, sino que lo que hace el filósofo es reunir los momentos en que el espíritu se ha manifestado como reconciliado consigo mismo (la forma autoconsciente de la certeza moral y la verdad religiosa), y solo desde esta conjunción gana acceso al movimiento conceptual último que determina tanto la realidad toda como su propio pensamiento[25]. El acto de reunir resulta indispensable en esta operación

25 "La evidencia del paralelismo de la estructura de este espíritu [el religioso] con la conciencia actuante en su comunidad moderna, moral y del derecho, tiene entonces no solo el sentido de recoger lo divino 'sobre la tierra' y en la conciencia humana actuante. Esta estructura de la escisión de un ser

del filósofo, pues al tomar por separado cada una de las experiencias aquí consideradas solo es posible captar la totalidad del espíritu desde un aspecto: o bien como la reflexión total para sí, que es visible en la certeza moral, o bien en la plenitud en sí de su contenido que se obtiene en la *religión*; o lo que es igual, o bien como espíritu cierto de sí o como espíritu que se sabe en su representación. Pero, así como al superponer dos placas radiográficas se puede ganar una visión completa de un cuerpo, la conjunción de las imágenes espirituales de las dos figuras de la conciencia permite una visión plena del concepto que constituye su esencia. Esta metáfora, sin embargo, tiene sus limitaciones, pues al superponer las radiografías seguimos teniendo una imagen radiográfica, mientras que al reunir las dos "imágenes" de la manifestación del espíritu ya no tenemos simplemente una imagen más completa: ya no tenemos "imagen" alguna, pues a lo que se accede es a una realidad de otra cualidad, a la realidad del concepto que ya no se hace visible con los ojos del que examina la experiencia, sino a la que se llega por el puro pensamiento.

En esa medida, si hasta el momento el filósofo se ha comportado como un fenomenólogo que contempla la experiencia para revelar en ella las huellas del sentido espiritual que allí se va manifestando, lo que ha ocurrido en el desarrollo de este análisis retrospectivo que culmina en la unificación vista es que el filósofo guía ahora su conducta desde el punto de vista de la ciencia. En otras palabras, el fenomenólogo se ha convertido en el genuino pensador que desde la perspectiva del concepto confiere a la filosofía una forma genuinamente científica. Volveremos luego con más detalle sobre la diferencia entre estos dos roles del filósofo, esto es, como fenomenólogo y como pensador conceptual. Por lo pronto resulta claro que, mientras el primero se atiene a la experiencia, el otro la atraviesa hasta aprehender el concepto que la articula, y así, mientras el primero fija su mirada en el horizonte de sentido limitado abierto por una conciencia solo finita, el otro tiene acceso a la infinitud plena del concepto. Dicho de otra

---

simple y de su 'ser para sí' a través del retorno de las oposiciones en una totalidad es más bien la estructura del 'concepto'. Es decir, ella es también el movimiento en el pensar de los principios que determinan todas las leyes de la naturaleza y todo saber teórico" (Siep 248).

forma, mientras el fenomenólogo puede llegar a aprehender solo un aspecto del concepto y tan solo en el modo de su realidad efectiva, el pensamiento puro capta el concepto en la plenitud de su unidad lógica indisoluble. El punto de vista de este pensador puro que aprehende el concepto es, pues, el punto de vista absoluto, aquel donde se intuye el concepto en la transparencia de sus determinaciones puras, es decir, no condicionadas por la realidad de la experiencia concreta. El saber de este pensador es el *saber absoluto*, el saber del concepto, y de esta forma el "espíritu que se sabe según su verdad" no es otro que el espíritu que anima la actividad filosófica en tanto pensamiento puro especulativo.

De todo lo anterior debe resultar claro que la unificación o reunión que ejecuta el filósofo no ocurre en cualquier momento ni recoge sus materiales de manera arbitraria o caprichosa. Se trata, por el contrario, de una compleja operación que exige del pensador una sensibilidad especial para captar el instante preciso de su ejecución, un criterio riguroso para escoger las experiencias adecuadas y un agudo sentido para captar la tesitura del espíritu que en ellas se manifiesta. Sobre el instante preciso, el filósofo sabe que no puede tener lugar antes de que el espíritu haya alcanzado su desarrollo, es decir, su reconciliación interna, en las experiencias de la certeza moral y la religión[26]. En términos históricos, este instante no es otro que el del presente de Hegel: la Ilustración madura, que curtida ya en la experiencia de la revolución defiende con ahínco el principio incuestionable de la autonomía del individuo, dueño y constructor de su propio destino, pero que sabe que tiene que unir a esta forma autoconsciente un contenido universal que no enajene al ser humano, sino que brote de su propia esencia y le afirme en su libertad[27]. En medio de esa encrucijada histórica,

26 Por eso dice Hegel: "Por lo que se refiere al *ser allí* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí" (FE 467, ¶13).

27 El prólogo a la *Fenomenología* expone claramente esta especificidad del presente histórico de Hegel como época de transición que permite (y prescribe) al pensar filosófico la nueva tarea de la identificación plena del concepto: "No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha

el verdadero filósofo debe entonces reconocer que las necesidades espirituales de su presente le exigen alcanzar un saber que reúna el principio de la autonomía de la autoconciencia con una noción de lo universal que congregue a los seres humanos en una comunidad libre. Teniendo a la vista esa meta suprema es que Hegel retoma las experiencias determinantes de su tiempo en las que se hace manifiesto el espíritu en su totalidad, y reúne los aspectos del concepto que en ellas resultan nucleares. Así concluye entonces el análisis retrospectivo que lo ha llevado al saber del concepto puro o *saber absoluto*. Como recapitulando toda su labor, Hegel puede entonces afirmar: "Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la *reunión* [*Versammlung*] de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto, cuyo contenido se había dado ya en aquellos momentos" (FE 466, ¶10).

Antes de cerrar este análisis del "Saber absoluto" en tanto momento del espíritu y pasar a la experiencia de este, debemos precisar una última cuestión que hemos dejado abierta. Esta precisión debe aclarar, por lo demás, el sentido de los párrafos 8 y 9 del capítulo, que suelen quedar incomprendidos[28]. Decíamos que la unificación de la que resulta

---

roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación [...]. Sin embargo este nuevo mundo no presenta una realidad perfecta [...]. La primera aparición es tan solo su inmediatez o su concepto [...]. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en relaciones fijas. Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de *inteligibilidad* universal" (FE 12-13, ¶11-12). Estas referencias esenciales al presente le permiten a Renault elaborar su tesis del "presentismo" de Hegel, es decir, "de la relación esencial de su filosofía con el presente", sea como fuente de justificación de sus tareas, como su objeto mismo de análisis o como el lugar de explicitación de sus presupuestos (2015 28).

28 Esta incomprensión, que en muchos casos tiene lugar por la simple incapacidad para internarse en la ardua exposición de Hegel en este capítulo, puede surgir también de leer esta sección desde una perspectiva que le resulta muy externa, ignorando su lugar y propósito en el contexto de toda la obra. Así, por ejemplo, un reconocido conocedor de Hegel como

la unidad simple del concepto es una operación rigurosa del pensar que no puede realizarse de cualquier manera. Pues bien, es ese rigor el que está en juego cuando Hegel afirma que dicha unificación solo puede tener lugar del lado para sí de la certeza moral y no del lado en sí de la religión (FE 464, ¶8). Pero ¿qué quiere decir exactamente esto? Podríamos mostrarlo de la siguiente manera. Continuando la divisa de todo el "método" dialéctico, la reunión no es propiamente un hacer activo del filósofo, sino algo que este debe constatar en las cosas mismas como un proceso que ya ha tenido lugar sin su intervención. En esa medida, la unificación debe haber surgido ya de manera espontánea y el filósofo solo tiene que constatarla o bien en la religión —digamos, porque la verdad religiosa empuja por sí misma hacia su realización en forma reflexiva autoconsciente— o bien en la certeza moral —si se puede mostrar, por ejemplo, que la reflexión de esta genera de manera inmediata su propio contenido absoluto—. Como hemos visto, Hegel descarta la primera vía: la verdad de la *religión* no impulsa de inmediato a su realización por la autoconciencia, sino que al arroparse bajo la forma de una representación se muestra ajena y en oposición a la autoconciencia. Todo lo contrario sucede del otro lado, es decir, en la forma reflexiva de la certeza moral. En la experiencia de esta conciencia Hegel cree, en efecto, constatar la reunión de los aspectos lógicos del concepto, es decir, la mutua implicación de su forma para sí con su contenido en sí, que constituye la unidad plena del concepto. A diferencia de lo que ocurría en la religión, en la certeza moral el movimiento de la autoconciencia no entra en oposición con un contenido ajeno, sino que hace surgir este contenido de su propia reflexión; o dicho en términos del concepto: en la certeza moral el aspecto lógico del para-sí mostrará en su propio desarrollo el contenido en-sí del concepto. Esta constatación es la que lleva a cabo Hegel en los párrafos mencionados. En ellos parece repetirse la exposición de la experiencia de la certeza moral que nosotros hemos analizado en el capítulo 2, pero en realidad

Robert Pippin lee estos párrafos del saber absoluto (en especial el ¶9) desde el registro de una teoría intencional de la acción humana que Hegel estaría aquí impugnando (Pippin, "The 'logic of experience'" 220 ss.). Este tipo de lecturas se proponen introducir a la *Fenomenología* en discusiones más contemporáneas, pero al precio de desconocer su lógica y sus metas propias.

no se trata de una mera reiteración de lo ya dicho, sino de una relectura de esta experiencia en clave del concepto. Así pues, quien presenta aquí el movimiento de la conciencia no es el fenomenólogo de antes, que hilaba la experiencia con el manifestarse de un espíritu, sino el pensador especulativo que relee este pasaje para identificar en él la presencia del concepto en la plenitud de su desarrollo. De allí que se destaquen los momentos cruciales en esta experiencia, pero ya no para mostrar su significación concreta en el mundo histórico, sino para modularlos en el interior de la estructura general del concepto. Veamos algunos elementos clave de esta modulación.

La conceptualización de la certeza moral comienza advirtiendo en el alma bella —esa figura de la conciencia moral que se refugia en la inmediatez de su saber de lo universal, pero que se niega a actuar por temor a contaminar la pureza de su esencia— la unidad simplemente quieta del concepto, o "el concepto que se mantiene contrapuesto a su realización [*Realisierung*]" (FE 465, ¶8)[29]. En este mismo orden de ideas, la conciencia actuante que en esta configuración resulta la antagonista del alma bella encarna, desde el punto de vista del concepto, el momento de su realización o cumplimiento [*Erfüllung*]. Lo que por tanto en la esfera de la experiencia tiene lugar como el obrar espontáneo del individuo, que pasa a la acción movido por la convicción íntima del deber, se muestra aquí como motivado desde el terreno absoluto del concepto. Por eso dice Hegel que el espíritu que actúa no es sino "el sí mismo que lleva a cabo la vida del espíritu absoluto" (FE 465, ¶9), o dicho de otra forma, que la escisión de la certeza moral en el alma bella que juzga y la conciencia actuante no es más que una escisión "en la pureza del concepto", es decir, no es más que el resultado de su negatividad. Aquello que en la escena de la experiencia se mostraba

29 La figura del *alma bella* gana así una significación conceptual que aún no era clara en la experiencia de la *Gewissen*. Desde este punto de vista, Auinger concede a esta figura un rol central en la dialéctica que de la moralidad y la religión conduce al saber absoluto. Para él, el alma bella se va transformando en cada una de estas etapas, de modo tal que es su no-actuar y su renuncia al sí mismo que se autorealiza el que en últimas permite poner en libertad a lo otro, y con ello al "libre ser otro de la realidad del que brota el comienzo del espíritu" (102, 185).

como la oposición entre una conciencia buena, pero no actuante, y una que actúa, pero que se enreda en la contingencia y particularidad del caso y resulta mala, vista con los ojos del pensador especulativo, no es sino la oposición del concepto dentro de sí, su autoescindirse en virtud de su negatividad intrínseca.

Pero no se trata tan solo de detectar en la vida de la certeza moral los puntos de referencia o aspectos lógicos que la articulan; en últimas, toda configuración de la experiencia debe poder ser referida al entramado lógico de las puras relaciones conceptuales. Lo que se debe destacar en esta figura no es tanto su trasfondo lógico, sino que en ella se cumple la unificación de este, o como lo hemos formulado antes, el hecho de que en ella el espíritu se sabe en-sí y para-sí: *en-sí en tanto para-sí* y *para-sí en tanto en-sí*. Esta unificación se cumple, según Hegel, en dos momentos de la dialéctica de la certeza moral: (1) en el obrar de la conciencia actuante y (2) en la confesión y perdón que la reconcilia con la conciencia que juzga. (1) Por el obrar de la primera, la esencia universal contenida en la convicción de la conciencia se muestra ahora como producida por el actuar de esta. O como dice Hegel, lo que "acaece en sí" se repite como 'saber de la conciencia y como obrar consciente' (*ibíd.*). Aquello que al comienzo, en la pura convicción, parece verdad simplemente dada va perdiendo ese carácter externo al verse producido por el obrar de la conciencia: el deber pierde su lado enajenante al verse realizado con las decisiones y acciones concretas del individuo. Sin embargo, lo que le importa ahora a Hegel es el puro proceso conceptual que en esto tiene lugar, y que no es otro que la unificación de los aspectos del en-sí y el para-sí. Esta unificación se da porque "cada momento cede con respecto al otro" y la "unilateralidad inicial del concepto" (FE 466, ¶9) que se mostraba solo en-sí se cancela, pues este contenido quieto se pone en movimiento, despliega su negatividad y se media con el actuar de la conciencia. De esta forma, lo en-sí (el deber) solo es tal en tanto para-sí (si es producido en el obrar), pero el para-sí solo es genuino (solo es moral) si es guiado por el en-si (del deber).

(2) No obstante, este es tan solo el primer momento de la unificación del concepto, pues la unidad del en-sí del deber con el para-sí del obrar solo ha tenido lugar en el interior de la conciencia que actúa, pero ella

no es aún reconocida por la conciencia que juzga. Surge entonces la oposición decisiva de la certeza moral entre estas dos figuras antitéticas, que, como sabemos, se superará en la reconciliación que resulta de la experiencia de la confesión y el perdón. Para Hegel, de nuevo, lo que importa ahora es presentar esta dialéctica como el movimiento en el que se manifiesta la unidad del concepto. Por eso, en lugar de figuras reales, la oposición se expone como una entre "una singularidad en desigualdad con la universalidad" y "una universalidad abstracta desigual respecto al sí mismo", y la reconciliación por el perdón se muestra como un completar la primera "con la universalidad de la esencia" y la segunda "con la universalidad del sí mismo" (*ibíd.*); es decir, como el movimiento por el cual el concepto equilibra sus momentos y se presenta en su unidad plena.

El regreso de la exposición a la figura de la certeza moral no significa, entonces, una simple repetición superflua de un análisis ya efectuado, sino el acceso al terreno del concepto puro en su total articulación lógica. Al remitir la dialéctica de esta experiencia a las determinaciones puramente conceptuales de lo negativo, el en-sí y el para-sí, lo singular o lo universal, entre otros, ella se examina desde su trasfondo ontológico último, en el cual gana el carácter de necesidad y cientificidad que le falta en el suelo fenoménico de la experiencia, siempre amenazado por la contingencia. En ese sentido, en lo que respecta a la experiencia el resultado de la certeza moral no se ha alterado: de ella resulta una comunidad de individuos que, en el medio de su finitud, se saben vinculados a una esencia universal que es aún borrosa e imprecisa. Pero en cuanto a su significado conceptual último, el filósofo ha podido atisbar en ella la unificación de los aspectos lógicos que en su interrelación constituyen la vida del concepto, y puede proceder entonces a hacer explícita esta "reunión y fijación en el concepto"[30].

30 Este reconocimiento por parte del filósofo de la unidad negativa del concepto en la certeza moral solo es posible luego del paso por la religión. Es allí, en efecto, donde el deber vacío se llena con la representación de un dios que es universalidad singularizada, y por ello solo ahora se puede proyectar retrospectivamente sobre la certeza moral un movimiento de unificación total que con sus propios recursos conceptuales aún no era posible.

La estructura conceptual de la certeza moral reúne pues la forma reflexiva para-sí con el contenido en-sí, pero esta reunión no vincula una forma y un contenido que por fuera de este nexo seguirían siendo externos, sino que pone en evidencia que el movimiento reflexivo para-sí no tiene más contenido que su propio despliegue y desarrollo. Es justo esto lo que ha mostrado el análisis conceptual de la certeza moral: que el movimiento que parte de la inmediatez se despliega en la escisión y culmina en el retorno a sí constituye a la vez tanto la forma de desarrollo del concepto como su realidad y contenido en-sí; en otros términos, que forma y contenido coinciden en el ámbito del concepto o, lo que es igual, que la oposición clásica entre los dos se ha superado aquí. Así, el contenido absoluto ganado en la religión, pero que solo se mostraba allí de forma inauténtica, se reconoce ahora como igual, desde el punto de vista del concepto, a la forma de la certeza moral[31].

Por lo demás, es posible invertir este movimiento y en lugar de pasar de las experiencias al saber del concepto, como hemos hecho, retornar desde este saber hasta las experiencias para evaluarlas desde el punto de vista conceptual. Un examen de este tipo se desarrollaría más o menos en los siguientes planteamientos: la certeza moral ha culminado su experiencia, anhelando un contenido universal desde el cual edificar la vida en común; la conciencia religiosa se enajena en un contenido externo, es decir, en una imagen de Dios que toma por su esencia, pero que no puede realizar en el curso del mundo real. Pues bien, únicamente desde la perspectiva del concepto ganada en el "Saber absoluto" y que (por ahora) es solo para el filósofo, se puede advertir la debilidad y parcialidad de estas dos experiencias, su falta de desarrollo conceptual. En efecto, es desde allí que se comprende que la certeza moral sucumbe porque no advierte que su movimiento autoconsciente reflexivo es todo el contenido y verdad posibles, y al no advertirlo, se trasmuta en el anhelo nunca satisfecho por alcanzar una esencia definitiva. Y es también desde el concepto que se comprende que la conciencia religiosa sucumbe porque no advierte que

31 En ese sentido, dice Hegel: "Lo que, por tanto, era en la religión *contenido* o forma de la representación de un *otro*, esto mismo es aquí [en la certeza moral] *obrar* propio del *sí mismo*; el concepto es lo que unifica que el contenido sea *obrar* propio del sí mismo" (FE 466, ¶10).

el contenido no tiene más realidad que la que le otorga la misma autoconciencia en su despliegue reflexivo, y al no advertirlo, proyecta este contenido en un más allá y en una sustancia inaccesibles. Solo el filósofo, para quien el camino de la experiencia ha desplegado el horizonte amplio del concepto, puede advertir, contra la religión, que no hay verdades sustanciales ni contenidos o esencias universales en-sí que caigan por fuera del entramado lógico del concepto y sean por ello independientes de la conciencia que las aprehende; a la vez, puede mostrarle a la certeza moral que en la autorreflexión lograda ella ya dispone de una verdad fundamental, a saber, de la forma especulativa del concepto que debe determinar intrínsecamente todo contenido y principio orientador de la praxis.

Volveremos a decir algo más sobre esta especie de "aplicación" del saber absoluto en tanto criterio último de evaluación de la experiencia, es decir, como horizonte de la unidad plena del concepto frente al cual pueden contrastarse las distintas configuraciones de la experiencia para medir el grado de desarrollo conceptual en ellas alcanzado[32]. Por lo pronto, para finalizar, antes de pasar en el capítulo siguiente a este saber absoluto en tanto experiencia y ya no como saber filosófico del concepto que está a su base, expliquemos una diferencia terminológica que hace Hegel y que ayudará a entender mejor la idea pura del *saber absoluto*. Se trata de la diferencia entre el saber absoluto como tal y lo que él denomina el *concebir* en general [*Begreifen*], que apunta ciertamente al primero, pero que no alcanza aún su pureza. El saber absoluto es el saber según el concepto, un saber que, como hemos dicho, encarna en una figura del espíritu: la "última figura" que da "a su completo [*vollständige*] y verdadero contenido la forma del sí mismo", y que con esto no solo realiza el concepto, sino que "permanece en él" [*in seinem Begriffe bleibt*] (FE 466, ¶11). Por su parte, el *concebir* en general encarna también en el

32 En esta "aplicación" del saber absoluto como criterio de evaluación de distintas configuraciones de la experiencia yo he señalado un potencial crítico de la filosofía hegeliana para denunciar formas de alienación que se instalen en distintas esferas de la praxis humana. Con esto trato además de responder a las célebres críticas de Marx al saber absoluto hegeliano en los *Manuscritos* de 1844 (véase Gama, "Marx y Hegel en diálogo"; Marx).

"espíritu en y para sí" pero "diferenciado en sus momentos", y justo por esta diferencia no es un saber del contenido "completo" que "permanezca" en el concepto puro, sino un "saber que es *para sí* y que como tal no ha alcanzado aún la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto" (FE 467, ¶13).

Como dejan claro estos pasajes, Hegel reserva el nombre del saber absoluto para el saber más completo y puro sobre el concepto, uno que opera como una especie de inmanencia del pensar en el ámbito de las puras determinaciones lógicas en sus mutuas remisiones. Este tipo de saber accede pues al nivel ontológico último de la realidad, la estructura racional viva que en su dinamismo articula y anima todo acontecer y todo campo fenoménico, y en algún sentido "se queda" allí determinando los puntos de referencia y movimientos internos a este todo conceptual. Un saber así es la ciencia, la *Ciencia de la lógica*, y el espíritu que se sabe según ella y que "permanece" en ella no es otro, como hemos visto, que el espíritu que impulsa a la filosofía en su expresión más depurada. Pero ese saber no ha sido siempre, o como dice Hegel, "la ciencia no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí" (FE 467, ¶12), es decir, antes de reconciliarse consigo mismo, superando la forma objetiva que adopta en los niveles básicos de su desarrollo y la simple certeza de sí que no sabe aún que ella es su propio contenido. El saber absoluto ha sido preparado pues por un "concebir general", por un pensar según el concepto [*Begreifen*], que no es tal porque ya haya alcanzado el concepto, sino porque es guiado inconscientemente por él. En efecto, el concepto en tanto estructura viva que anima a todo lo real solo aparece en su unidad plena al final del largo proceso de desarrollo del espíritu en la experiencia, pero él se ha manifestado a lo largo de todo el camino de la experiencia, incluso en sus formas más básicas, solo que a la manera de una esencia o verdad en-sí ajena y opuesta a la conciencia, es decir, bajo la "forma de la objetividad" (FE 467, ¶11). Sin embargo, aún bajo esta forma objetiva, el concepto es en esencia un sí mismo y está animado por el impulso que lo empuja a reunirse, de modo que incluso en medio de su escisión y su diferencia consigo mismo, él es la fuerza negativa que empuja a superar

la diferencia y a reconciliarse[33]. Pues bien, es esta negatividad presente aun en las formas más alienadas y objetivadas del mundo fenoménico, es este impulso a la unificación desde la diferencia, a la identidad en la otredad, la que se hace manifiesta en la conciencia como la fuerza que la impele a concebir, es decir, a pensar según el concepto, integrando lo escindido en unidades superiores y dando al contenido en apariencia externo la forma del sí mismo. El concebir general del que aquí habla Hegel es pues un pensar según el concepto, o un pensar movido por el concepto, cuya actividad no es otra que la de dotar al contenido en-sí de la forma del sí mismo. Se trata de un saber de la verdad no solo en sí, sino también en la forma del saber de sí (FE 467, ¶11); y en tanto actividad de absorber diferencias, es siempre un saber confrontado con objetividades, un saber para sí al que todo el tiempo le brotan nuevas alteridades y por tanto siempre está en camino mientras no llegue a la sustancia plena, a la unidad última del concepto que solo se da en el saber absoluto. Por lo demás, vale la pena precisar que con este concebir Hegel no está pensando en una nueva operación intelectual, ni en una forma de pensamiento inédita hasta ahora en todo el desarrollo de la *Fenomenología*. Más bien, el concebir es el nombre que se le da ahora —es decir, desde la altura de la unidad del concepto a la que el filósofo ha arribado en el saber absoluto— a toda la actividad del pensar que se ha hecho presente a todo lo largo de la obra, sea en el pensar actuante de la conciencia que avanza efectivamente por la experiencia y que va unificando su objeto en horizontes de sentido de la praxis cada vez más abarcadores, o en el pensar del fenomenólogo que contempla esta experiencia y va advirtiendo en ella el proceso por el cual el espíritu se disocia y se extraña de sí, pero también se reúne y se reconcilia consigo mismo[34].

---

33 Por eso, para Hegel el concepto, en tanto verdad en sí, en unidad con el puro ser para sí de la autoconciencia, se comporta como un yo que pone y a la vez supera su diferencia: "Él es yo, es *este* y ningún otro *yo* y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo *universal* superado. – Tiene un contenido que *diferencia* de sí, pues es la pura negatividad o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido es en su diferencia misma el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es yo" (FE 467, ¶12).

34 En el próximo capítulo mostraremos que ese concebir es un pensar que

Los últimos planteamientos, es decir, las consideraciones sobre la "aplicación" del saber absoluto como criterio de evaluación de la experiencia desde el punto de vista del concepto, y la diferencia de este saber con respecto a un concebir en general que estaría presente no solo en la actividad del fenomenólogo, sino también en el pensar actuante de la conciencia que hace la experiencia, ponen de relieve que el terreno puramente conceptual sobre el cual se asienta el saber absoluto no constituye en ningún caso una esfera cerrada sobre sí y aislada de la vida y experiencias concretas de los seres humanos, sino que se vincula con esta de muchas maneras. Con esto, ya se ha ido aclimatando nuestra tesis del comienzo, según la cual el *saber absoluto* no solo constituye una figura espiritual —a saber, el momento definitivo del desarrollo del espíritu en el que este se sabe a sí mismo según su verdad—, sino también una forma de experiencia, es decir, una configuración específica de la conciencia y una manera de concebir y estructurar el mundo, y de organizar la praxis humana[35]. A la consideración del saber absoluto como figura de la experiencia y forma de apertura de sentido de lo real consagraremos el capítulo siguiente.

---

tiene la forma del recuerdo.

35 En sus célebres lecciones sobre la *Fenomenología*, Kojève ya se pronunciaba así con respecto a esta experiencia: "El saber absoluto presupone la consumación total de la acción negativa del hombre. Este saber es posible solamente: 1. En un estado *universal* y *homogéneo* [...] donde no hay *oposición* social que no haya sido superada; 2. Al seno de una naturaleza *domada* por el trabajo del hombre, naturaleza que [...] ya no le es *extraña*. Si en el saber absoluto, el sabio puede afirmar del todo la *identidad* del ser en tanto tal con el ser que es el mismo, es porque él hace la *experiencia* del hecho de que los conflictos al interior del estado son suprimidos definitivamente, que no hay ya oposición entre él y el mundo (social y natural). Antes de esta *experiencia* [*Erfahrung*] la afirmación de la identidad sujeto y objeto no puede ser sino gratuita" (301). Nótese, sin embargo, que al tiempo que Kojève muestra el vínculo entre el saber absoluto y una experiencia histórico-social concreta, fija para esta última estándares tan altos que en la práctica resulta imposible de realizar a cabalidad. Nuestro análisis mostrará en el siguiente capítulo la raíz de esta incompletitud o imperfección inherente a la experiencia del saber absoluto.

CAPÍTULO 6
El saber absoluto o la experiencia por venir

EL DOBLE REGISTRO DEL *saber absoluto* en tanto momento del espíritu que se sabe según su verdad, por un lado, y en tanto configuración de la experiencia de la conciencia, por el otro, ha sido anunciado por Hegel desde el comienzo del capítulo. Nosotros ya hemos hecho algún comentario marginal a ese pasaje en el que conviene profundizar con ayuda de los elementos de análisis de que ahora disponemos. Hegel hace referencia allí al objeto del saber absoluto y lo caracteriza como un todo [*Ganzes*] que puede aprehenderse al modo de un silogismo, esto es, como "el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación" (FE 462, ¶2). Esta observación preliminar adquiere significado pleno a la luz de la exposición pasada. Veíamos en ella que el saber absoluto es el saber del concepto, es decir, la aprehensión de la estructura móvil de relaciones puramente lógicas que en su dinamismo instalan, mantienen y reconfiguran constantemente las referencias y ejes de sentido que articulan la realidad. Pues bien, esa estructura dinámica, que no es un simple andamiaje formal, sino que se tiene a sí misma por contenido, no es otra que el silogismo que enlaza los momentos conceptuales de lo universal, lo particular y lo singular. Habrá que esperar a la

Ciencia de la lógica —y en particular a la *Doctrina del concepto* con que esta obra culmina— para ver desarrollada esa idea del silogismo como expresión última de la vitalidad del concepto. Ya en el cierre de la *Fenomenología*, sin embargo, se señala a este movimiento del silogismo como al objeto del saber absoluto. Y justo por ese carácter procesual y dinámico del concepto en tanto silogismo, Hegel señala enseguida que el saber absoluto "no es un puro concebir del objeto", sino que debe "mostrarse en su devenir o en sus momentos" (*ibíd.*). Así pues, cuando el filósofo alcanza el saber absoluto, no obtiene con ello un conocimiento objetivo de la esencia, el fundamento o la sustancia última de la realidad, no concibe propiamente un objeto, sino que lo que adquiere en este saber es la capacidad de mostrar el entramado de las determinaciones conceptuales que en su mutuo condicionamiento organizan y vertebran el sentido de todo lo real[1].

Ahora bien, ese "mostrar" tiene dos lados. Se trata (1) de mostrar el concepto o movimiento silogístico "por el lado de la conciencia en sus momentos puros", pero también (2) de mostrar esta totalidad lógica "por el lado de sus momentos conceptuales bajo la forma de figuras de la conciencia" (FE 462, ¶2). Se trata pues de (1) mostrar que todo el camino recorrido de la experiencia de la conciencia está articulado por los momentos puros del concepto, pero de señalar a la vez que (2) la totalidad del concepto de igual modo debe hacerse manifiesta en la experiencia concreta. Es evidente que el primer aspecto es justamente el que hemos desarrollado en el capítulo anterior. Allí se trataba, en efecto, de poner en evidencia la unidad plena del concepto que el filósofo lleva a cabo en su análisis retrospectivo sobre algunas de las figuras de la

1 Por eso tiene razón Cubo cuando afirma: "Lo que de absoluto hay en este saber es que no puede darse, precisamente, una figura absoluta e incondicionada, porque lo absoluto consiste precisamente en la interna conexión de todo lo condicionado y finito" 170). Donde ya no podemos seguir a Cubo es en su idea de que, en el plano del saber absoluto, "cuando de lo que se trata es del despliegue lógico de la verdad en y para sí misma [...] la conciencia está de más" (*ibíd.* 168). Como ya hemos señalado, el despliegue del concepto no ocurre jamás al modo de un movimiento espontáneo, sino que, para hacerse efectivo, requiere de intervención de la experiencia de la conciencia, así se trate de la conciencia filosófica y la experiencia de su saber.

conciencia ya recorridas, es decir, de "la reunión o unificación" de sus aspectos lógicos y de su "fijación en el concepto". Lo que falta es, pues, la segunda parte de ese mostrar, o sea, indicar que los momentos de este concepto develados antes se instalan también en forma de figuras de la conciencia. En otras palabras, si antes hemos mostrado al saber absoluto como el saber del filósofo acerca de la estructura conceptual última de la realidad —esto es, como el saber más profundo que describe una suerte de ontología de nivel cero— se trata ahora de poner en evidencia que ese saber también permea y determina la experiencia, que el concepto en su unidad plena tiene también una cara fenoménica y se hace accesible no solo para el pensar especulativo del filósofo que lo capta en su pureza, sino también al modo de un saber inscrito en la realidad de la experiencia del mundo, como la verdad que abre el sentido y el principio que organiza la praxis[2]. Hegel afirma entonces que la totalidad del concepto en su pura forma silogística no puede ser aprehendida todavía en la *Fenomenología*; de hecho, ese será más bien el objetivo de la *Lógica*. Pero a pesar de ello, esa totalidad conceptual puede mostrarse o bien "disuelta en los momentos de las figuras que el filósofo ha reunido" o bien como "una figura de la conciencia en general" (*ibíd.*). Si antes hemos detallado al concepto en la reunión de los momentos propios de las figuras de la certeza moral y la religión, lo que haremos ahora es hacerlo explícito como una figura particular de la experiencia de la conciencia.

Como hemos advertido, la idea de que existe algo como una experiencia del saber absoluto resulta fuertemente cuestionada en muchas de las interpretaciones clásicas de la *Fenomenología*[3]. Según

2 Lo que está juego aquí, como señala Pippin, es la cuestión de la "vivificación" de lo universal, su efectivación en lo concreto o espiritualización, que es para este autor la tarea más profunda de la *Fenomenología* ("Le statut de la littérature" 163). La idea de *vitalidad* o *vivificación* del concepto es desarrollada por Hegel a partir de 1820 en el ámbito de la estética. A partir de esta circunstancia Pippin destaca el rol de las imágenes literarias en la *Fenomenología* como medio para dotar de realidad al concepto: por ejemplo, la versión modificada de los versos de Schiller con que Hegel culmina esta obra (cf. *ibíd.* 171-173).

3 Una notable excepción es la lectura de Hans Friedrich Fulda, para quien el capítulo sobre el saber absoluto representa "un componente genuino de

estas lecturas, la dialéctica de la experiencia que se presenta en la introducción de esta obra ha desaparecido del todo en los planteamientos altamente especulativos del saber absoluto, lo que significaría, se dice, que Hegel hace desembocar el camino de la experiencia en el terreno de la "ciencia", donde encontraría su consumación[4]. En esa medida, se asume aquí que el proceso de formación de la conciencia debe culminar en el saber filosófico del concepto, de manera que en esta estación final el punto de vista de la conciencia sumida en la experiencia se ha elevado ya hasta la perspectiva del filósofo que la describe y le da continuidad dialéctica. Dicho de otro modo, según esta lectura, necesariamente la formación se vuelve formación filosófica, y el destino de quien quiere hacer verdaderas experiencias pasa por convertirse en filósofo. A nuestro modo de ver, una interpretación de este tipo requiere de importantes precisiones. Primero, porque desde simples consideraciones del sentido común parece inaudito pensar que Hegel haya querido consumar la experiencia en un saber de tipo filosófico, pues ¿qué querría decir propiamente esta consumación? Si se trata de hacer finalizar la experiencia en esta forma de saber, dicho fin —como el llamado "fin de la historia" o la "muerte del arte", que también se le achacan a Hegel— resulta evidentemente contrafáctico. Si, por otra parte, en esta consumación se trata más bien de hacer del saber especulativo del filósofo algo como la forma más alta de la

---

la exposición del saber que se manifiesta, y más precisamente, como una conclusión del mismo en la que se trata igualmente de una experiencia de la conciencia" ("Das erscheinende absolute Wissen", 603). De manera muy similar a nuestra propia perspectiva de análisis, el estudio de Fulda está guiado por la pregunta sobre si el capítulo del "Saber absoluto" prosigue aún el programa de una ciencia de la experiencia tal como fue esbozado al comienzo de la obra (*ibíd.* 606; Fulda, "Hegels 'Wissenschaft'" 35).

4 Este es el núcleo de la célebre lectura de Gadamer. Según este autor: "Para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir necesariamente a un saberse a sí mismo que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él la consumación de la experiencia es la 'ciencia', la certeza de sí mismo en el saber. El patrón bajo el que piensa la experiencia es por tanto el del saberse. Por eso, la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto" (Gadamer, *Verdad y método* 431).

experiencia, entonces debe explicarse en qué sentido esto es posible, pues la aprehensión que permanece en el concepto desplazándose entre las puras relaciones de sus determinaciones, tal como se ve en la *Lógica*, parece haberse abstraído de todo contenido concreto del mundo de la experiencia.

En segundo lugar, esta interpretación resulta insostenible, pues hay suficiente evidencia en el texto de la *Fenomenología* para afirmar que el saber absoluto, al lado de su carácter propiamente filosófico, fue concebido por Hegel también como una configuración particular de la experiencia concreta, como se mostrará enseguida. En ese orden de ideas, aquí queremos defender la tesis de que el trayecto de la experiencia no desaparece ni queda absorbido al final con el ámbito de la ciencia pura del concepto, sino que mantiene, en su conexión, su propia independencia, y describe hasta el último momento una trayectoria relativamente autónoma, que si bien es cierto que está definida por los elementos del concepto, conserva siempre su especificidad. Por ello, la conciencia entregada a la experiencia no se convierte de pronto en filósofa, sino que ambas perspectivas mantienen hasta el final esa curiosa relación de mutua condicionalidad en la separación.

Esta asimetría en la dependencia recíproca que caracteriza la relación entre la mirada del filósofo y la conciencia en la experiencia es señalada por Hegel desde la misma introducción de la obra como uno de los rasgos esenciales de la experiencia. A riesgo de repetir planteamientos ya expuestos en nuestro capítulo inicial, conviene recordar algunas de estas consideraciones sobre la estructura general de la experiencia. Como se recordará, la genuina experiencia tiene lugar al modo de una “inversión” [*Umkehrung*] por la cual la verdad que hasta entonces ha declarado la conciencia, y que se ha mostrado incompatible con las demandas de la realidad, se trasmuta en un nuevo objeto que no brota de la nada ni surge arbitrariamente, sino que se elabora como un correctivo de las limitaciones del primero, esto es, como su negación determinada. Haciendo referencia a esta inversión, Hegel afirma: “Este modo de considerar la cosa es nuestro añadido [*Zutat*], mediante el cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva a proceso científico y no es para la conciencia que consideramos” (FE 59, ¶15). Y más adelante:

> Esta circunstancia es la que dirige toda la continuidad de las figuras de la conciencia en su necesidad. Solo esta necesidad misma, o el *surgimiento* del nuevo objeto que se le ofrece a la conciencia sin que sepa cómo le sucede, es lo que para nosotros se lleva a cabo en cierto modo a sus espaldas. Con ello se presenta en su movimiento un momento del *ser en sí*, o *para nosotros*, que no se le manifiesta a la conciencia que se halla inmersa en la experiencia. (FE 59, ¶15)

Estos pasajes ponen en evidencia una asimetría entre los protagonistas del movimiento de la experiencia. Para el fenomenólogo que acompaña a la conciencia en su experiencia cada nueva verdad que en ella surge representa una elaboración del objeto anterior, de modo que en este tránsito se adquiere una visión más rica de las cosas, una penetración más honda en el tejido racional de lo real, del cual participa también la conciencia. Por ello, para el fenomenólogo, cada nueva verdad va incorporando lo que parecía ser una esencia en-sí, ajena y externa a la conciencia, al ámbito del para-sí de la conciencia; con cada nueva verdad la conciencia se va internando de manera paulatina en el mundo y va reconociéndose a sí misma y a su propia acción configuradora en zonas de la realidad que al principio parecían hostiles y ajenas.

Ahora bien, lo que se le escapa a la conciencia en este proceso, lo que le ocurre como a sus espaldas, es justamente la inversión de la que brota el nuevo objeto. La conciencia que hace la experiencia advierte pues el fracaso de su anterior verdad, reconoce también un nuevo objeto y es capaz incluso de ver que en esta nueva configuración ha alcanzado una visión más profunda de la realidad y una intimidad mayor con el mundo (el *en sí* se ha vuelto *para sí*). Sin embargo, lo que no advierte es que ese nuevo objeto es resultado del examen hecho sobre el anterior, y al escapársele esto, no ve el devenir continuo de las figuras, con lo que cada nuevo objeto le surge a ella como de la nada. Es por esta razón que mientras el fenomenólogo ve en cada nuevo objeto una estación más en el camino del paulatino develamiento del espíritu, la conciencia sumida en la experiencia no advierte este devenir que le pasa por detrás, y toma su nuevo objeto como un mero *positum*, como otra positividad hallada. Mientras que para el fenomenólogo

el tránsito de una configuración a otra ocurre con una necesidad científica por estar determinada por la estructura del concepto, la conciencia que vive la experiencia está sometida a una contingencia insuperable, con lo que no se excluye que el objeto ganado se esfume en el siguiente instante, o que la experiencia recaiga en verdades que desde el punto de vista del concepto ya habrían sido superadas. En un punto, sin embargo, Hegel parece conceder que esta asimetría entre la conciencia y el fenomenólogo juega a favor de aquella, pues aunque es este último el que retiene la forma del movimiento que unifica las experiencias, es la conciencia la que vive el contenido y la verdad de su objeto. Mientras el fenomenólogo encarna el punto de vista solo formal del espíritu y la ciencia, es la conciencia que hace experiencias la que configura su relación con el mundo y su propio existir con las distintas manifestaciones de este espíritu[5].

En las consideraciones expuestas sobre el saber absoluto ya es posible entrever esta asimetría entre el filósofo y la conciencia anunciada en la introducción. En efecto, todo lo que hemos presentado hasta ahora como el momento espiritual del *saber absoluto* ha sido elaborado por el filósofo a partir de una peculiar mirada retrospectiva sobre todo el curso de la experiencia pasada. Dicho de otra forma, el reconocimiento de la unidad plena del concepto en las figuras reunidas de la certeza moral y la religión es algo que solo tiene lugar para el filósofo, no para la conciencia inmersa en la experiencia. O para usar la misma expresión que Hegel, el devenir del concepto ha ocurrido como "a las espaldas" de la conciencia real. Y si en la introducción se dice que la tarea del filósofo es la de "añadir" un elemento para conferir al curso de la experiencia continuidad y necesidad científica, ahora, en el capítulo del "Saber absoluto", Hegel indica de manera explícita cuál es este *añadido*: "Lo que aquí hemos añadido [*hinzugetan*] es solamente, en parte, la *reunión* [*Versammlung*] de los momentos singulares cada

5 Por eso dice Hegel: "El *contenido* de aquello que ante nosotros se ha producido es *para ella* [para la conciencia], y nosotros solo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella* esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir" (FE 60, ¶15).

uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto” (FE 466, ¶10).

Pero si esta labor de añadir es solo propia del filósofo ¿qué ha pasado entonces con la conciencia que hace experiencia? A esto podría responderse señalando la clausura de la experiencia en la figura de la religión y afirmando entonces que el saber absoluto se refiere únicamente al ejercicio filosófico que reúne la experiencia ya concluida y fija en ella la forma del concepto; pero ¿cómo clausurar una experiencia que en la figura de la conciencia religiosa no ha logrado aún su reconciliación definitiva y permanece más bien a la espera incierta de una esencia que no se realiza? Y si, por otra parte, se quiere hacer pasar al saber absoluto, en tanto saber del concepto y momento del espíritu, como la instancia que responde las inquietudes existenciales y llena los vacíos de la experiencia religiosa, tendremos que mostrar cómo algo así puede ser posible.

A nuestro modo de ver, para comenzar a allanar estas dificultades hay que admitir que en el saber absoluto, al lado de la labor del filósofo, la experiencia continúa; es decir, se debe admitir que hay experiencia luego de la certeza moral y de la religión, y por cierto una que debe traducir de alguna manera el saber conceptual alcanzado por el filósofo en un saber concreto que dé sentido a una forma específica de vida, determinando sus verdades y sistema de creencias, y organizando su praxis. Justo a esa experiencia del saber absoluto es a la que se refiere Hegel cuando afirma que de cara a la totalidad conceptual es posible asumir un comportamiento en tanto figura de la conciencia en general, es decir, un comportamiento que ya no es el del fenomenólogo que devela el espíritu ni el del pensador puro que identifica allí el silogismo del concepto (FE 462, ¶2). Ahora bien, no es suficiente atenerse a estas indicaciones de Hegel para sustentar la idea de que existe una experiencia del saber absoluto. Más allá de estas observaciones, esta experiencia debe mostrarse y elaborarse en su correlación e independencia respecto a la perspectiva del concepto alcanzada por el filósofo. Si en la introducción se afirma que la conciencia vive como un abrupto cambio de objeto lo que para el filósofo tiene lugar en la continuidad de un proceso necesario, ahora, con respecto al saber absoluto, debe ser posible mostrar, a la inversa, que el tránsito

a la unidad del concepto que ha tenido lugar en el examen del filósofo corresponde al advenimiento de un nuevo objeto para la conciencia; o, lo que es igual, que el saber filosófico del concepto debe ser también un saber actuante, visible y efectivo en una forma de experiencia humana concreta, pues, como señala Hegel, lo que el filósofo solo capta por el lado formal lo vive la conciencia en su contenido real.

1. El objeto de la experiencia absoluta

Si defendemos la idea de que el saber absoluto representa también una forma de experiencia, debemos entonces elaborar su configuración en continuidad con la experiencia de la religión. Para ello tenemos que examinar primero cuál sería el objeto o la verdad declarada de esta nueva figura de la conciencia a partir de la verdad que ha fracasado en la experiencia religiosa. Ya en las consideraciones finales del capítulo de la religión habíamos avanzado en esta tarea. Veíamos entonces que la conciencia religiosa fracasaba por no lograr la reconciliación definitiva entre el ser singular y concreto de las comunidades históricas y su esencia universal absoluta, o mejor, por lograr dicha reconciliación, pero solo a través de una representación de tal esencia divina; es decir, solo a través de una figura externa simplemente imaginada que por ello deja intocada la realidad del mundo y que por su naturaleza trascendente e inescrutable deviene una potencia que aliena a los individuos. En último término, la conciencia religiosa no unificaba ni armonizaba los momentos de lo universal y lo singular, sino que resultaba escindiéndolos de manera más radical, sea en la oposición irresuelta entre el plan de Dios y la realidad histórica del mundo, o sea en la desigualdad que atraviesa su propio interior, pues ella se sabe, por una parte, individualidad capaz de realizar con sus actos la verdad divina, pero, por otra parte, se enajena a sí misma en su sumisión a un contenido y a un dogma simplemente dados. Como vimos también, todas estas rupturas y desequilibrios que se generan intrínsecamente en la configuración de la conciencia religiosa son reconducidos en la exposición hegeliana a una confrontación con el tiempo, pues en últimas lo que la conciencia experimenta es que la reconciliación anhelada es una que o bien ocurrió en un pasado ya perdido o bien tendrá lugar en un futuro incierto, pero que no es

en el presente inmediato de la comunidad "carente de espíritu". La conciencia de la religión se estrella, pues, en su experiencia contra la realidad evanescente del tiempo y del fluir de la historia que disuelve en el olvido todo lo que se cree adquirido y firme, y que, en su carácter fugaz y contingente, se resiste a integrarse en el saber solo representativo de la religión.

Pues bien, es desde esta decepción y este fracaso que la conciencia tendrá que reconfigurarse, si es que quiere avanzar en la experiencia y no sucumbir a la desesperación y al escepticismo. Esa reconfiguración, pues, no ocurre caprichosamente, sino que surge a la vista de los vacíos y obstáculos que quedaron sin superar en la experiencia vivida, y tiene lugar al modo de una reestructuración de la conciencia tanto por el lado de su objeto como por el lado del saber con el que se propone aprehender a este. Si la conciencia religiosa responde a la carencia de contenido universal de la comunidad de las certezas morales por medio de un saber que representa a Dios, la nueva forma de conciencia que surge del fracaso de esta tentativa, por su parte, tendrá que diseñar y asumir un nuevo tipo de saber con el cual hacer frente y superar la extrañeza de lo que se ha mostrado como la última objetividad externa que impide la reconciliación, a saber, la realidad del tiempo y del devenir de la historia. En últimas, tendrá que aprehender lo absoluto y la esencia universal ya no como una realidad sustantiva más allá del mundo histórico, sino como fuerza universal de sentido que atraviesa y determina todo su devenir.

Como se ve, las demandas de la realidad a las que se ve confrontada cada una de estas figuras de la conciencia, así como la manera de responder a estas en cada caso, son esencialmente distintas. La conciencia religiosa se vio obligada a poner en juego todo su poder representativo para llenar con un contenido universal el vacío de una comunidad desorientada. La nueva forma de conciencia, en cambio, debe de alguna manera vencer la realidad indomeñable del tiempo desde una forma de conducta y desde un saber que sea capaz de superar su carácter de alteridad impenetrable; que sea capaz, entonces, de reconocer en el mero acontecer la presencia de una esencia universal que se hace allí efectiva. Y sin embargo, la diferencia entre estas figuras no es radical, pues se trata aquí de formas de conciencia ligadas por

el movimiento de la experiencia de modo tal que el objeto de la nueva conciencia debe brotar del objeto de la anterior, y su forma de saber tiene que mostrarse como una modificación del tipo de saber propio de la conciencia religiosa. En otras palabras, si queremos garantizar la continuidad de la experiencia y asegurar su curso más allá de la experiencia propia de la religión, se tiene que mostrar de qué manera el Dios de la representación se puede transfigurar en una potencia de sentido inscrita en el tiempo, y de qué forma desde el simple saber de la representación se puede elaborar una manera inédita de saber adaptada a las nuevas demandas de la realidad.

Tenemos, pues, que examinar de qué manera concreta, cuando la verdad de la conciencia religiosa (la representación de Dios más allá del tiempo) se va a pique, surge el nuevo objeto de la conciencia (el absoluto inscrito en el tiempo). Hasta ahora, en efecto, hemos solo esbozado a grandes trazos el itinerario que cumple esta transición; la manera específica en que ella se vivencia en la experiencia todavía no nos es clara. Sin embargo, debemos recordar que según la dialéctica de la experiencia, la elaboración del nuevo objeto no es una actividad que la conciencia realice de manera lúcida; más bien, ocurre que la conciencia, sumida en la experiencia y de cara a las nuevas realidades que la interpelan, modifica, sin saber muy claramente cómo, su verdad y su forma de posicionarse ante el mundo. Así, el devoto decepcionado ante la irrealidad de Dios no es instruido por el filósofo sobre el carácter problemático del representar ni sobre la objetividad del tiempo, sino que es a través de las prácticas y de la experiencia misma que, de manera espontánea, va modificando su postura de sentido ante la nueva realidad mundana, esto es, su nuevo objeto y su saber del mismo. Pero esa aparente espontaneidad en el orden de la experiencia no es tal, pues, en realidad, esa transición está determinada por un desarrollo en el plano del espíritu y, en último término, tiene lugar como un proceso que se estructura según las relaciones propias del concepto.

En esa medida, el tránsito buscado entre el objeto perdido y el nuevo objeto de la conciencia, entre Dios y el absoluto en el tiempo, debe poderse delinear desde la esfera del espíritu que ya Hegel ha hecho accesible solo *para nosotros*. Lo que haremos entonces será describir en este nivel la transición de la cual resulta el nuevo objeto,

para examinar luego de qué manera esta se vive concretamente por la conciencia real que hace experiencias. Con esto solo seguimos el mismo orden expositivo que sigue Hegel aquí, pues, como veíamos, resulta peculiar de esta sección del "Saber absoluto" que en ella no se disponga aún del material de la experiencia a partir del cual se pueda dar el paso al concepto, sino que, al revés, aquí se busca proyectar anticipadamente una experiencia solo por venir a partir del desarrollo conceptual y espiritual ya concluido e identificado. En esa medida, justo antes de abordar de forma explícita la cuestión de la experiencia, tienen lugar unas reflexiones del filósofo para nosotros acerca de la naturaleza y estructura del concepto. Estas comienzan vinculando a este con la noción metafísica clásica de la sustancia: "En la realidad la sustancia que sabe [*die wissende Substanz*] es anterior a la forma o a la figura conceptual de la misma. Pues la sustancia es el *en sí* aún no desarrollado o el fundamento y el concepto en su simplicidad todavía inmóvil y, por tanto, la *interioridad* o el sí mismo del espíritu, que aún no *es allí* [*da ist*]" (FE 467, ¶14).

La noción de *sustancia* tiene una larga carrera en la historia del pensamiento que puede remontarse hasta Aristóteles. Sin embargo, en la reflexión hegeliana el término suele asociarse con mayor frecuencia a la filosofía de Spinoza, quien lo emplea para nombrar su propia concepción de lo *absoluto*. La sustancia de Spinoza resulta, entonces, el nombre para el ser en su totalidad, para la estructura única e incondicionada que es el fundamento y el suelo al que retorna toda determinación. Se trata de una unidad absoluta que reduce todo lo que comparece al intelecto como independiente a la condición de un simple ser-puesto. En ese sentido, Spinoza concibe la sustancia como atravesada por la negación, pero esta negación no es sino la determinación o cualificación de una totalidad que sigue siendo inmutable (cf. Hegel, *Ciencia de la lógica, tomo II* 197). Pues bien, para Hegel una comprensión tal de lo absoluto resulta en extremo limitada. Ella aprehende lo absoluto como una totalidad unitaria con determinaciones ya dadas, pero con esto le sustrae su vida y actividad. En Hegel, por el contrario, la totalidad absoluta no puede pensarse más que como procesualidad y permanente movimiento, como negación, ciertamente, pero no como la simple negación que es inherente a toda determinación, sino como

la negación activa que se niega de manera constante a sí misma, de modo que el absoluto concebido como esta negatividad sin fin no es otra cosa que el perpetuo diferenciarse y recogerse desde la diferencia, que se reinicia una y otra vez. Por ello, a la sustancia de Spinoza, dice Hegel, le falta el principio de la personalidad (*ibíd.*), mientras que en el espíritu absoluto hegeliano —ese que ya se alcanza en la religión— "la sustancia gana su pura *subjetividad*", de modo que "ha muerto su carencia de vida" y "ha devenido *realmente* autoconciencia simple y universal" (FE 455, ¶114).

En ese orden de ideas, resulta consecuente que la noción de *sustancia* no desaparezca del pensamiento hegeliano, sino que se integre en su concepción de lo absoluto, como el lado del mismo que aún no se ha integrado al concepto o no tiene aún "figura conceptual"; es decir, como el concepto en-sí aún sin desarrollo, concepto solo interior o inmóvil que no tiene todavía existencia efectiva [*da-sein*]. Ahora se entiende entonces por qué en el pasaje antes citado Hegel habla no simplemente de la "sustancia", sino de la "sustancia que sabe" [*die wissende Substanz*]. En efecto, la sustancia allí referida no es ya la estructura racional inerte de Spinoza, a la que el pensar reflexivo le resulta más bien extrínseco, sino una instancia de sentido o una esfera de significatividad articulada ya con los filamentos y relaciones del concepto a la que es inherente un saber de sí o autoconciencia que, sin embargo, debe todavía desarrollarse. Así pues, en terminología hegeliana, la sustancia resulta el ámbito de sentido y racionalidad en su estado de solo latencia o potencialidad; uno que todavía no es vigente en la realidad y la existencia, pero que ganará efectividad en el proceso de su desarrollo y paulatina aprehensión de sí mismo. Un proceso que, como hemos visto, encuentra su culminación en el saber absoluto o saber filosófico del concepto.

Pero ¿de qué manera tiene lugar ese desarrollo por el cual la sustancia al principio inmóvil se pone en actividad hasta transmutar en saber conceptual sobre sí misma? En el pasaje que consideramos esta pregunta se responde poniendo en juego al "conocer" mismo [*Erkennen*], es decir, al conocer que ha acompañado todo el camino de la experiencia y que en las distintas etapas de su recorrido pone frente [*vor-stellt*] a la conciencia un objeto extraño cuya alteridad se

ha ido extinguiendo progresivamente, hasta el punto en que lo que al principio parecía ser realidad objetiva en sí se muestra como determinada por el sí mismo (se muestra como "*ser* para el *sí mismo*"), y, más allá de eso, se muestra como determinada por el concepto (se muestra como "el ser del *sí mismo* o concepto") (FE 468, ¶14)[6]. La mención en este pasaje del proceso de conocer resulta significativa, pues si hasta entonces había predominado en la exposición del "Saber absoluto" el registro más ontológico y conceptual —es decir, si hasta el momento el saber absoluto se mostraba sobre todo como un proceso espiritual llevado a cabo por el espíritu en su autodespliegue en la historia, y que se hacía evidente solo por y para el filósofo—, ahora se quiere señalar que ese desarrollo espiritual y filosófico es posible únicamente en tanto es impulsado en la experiencia concreta de la conciencia. Dicha experiencia, en la medida en que en cada una de sus configuraciones ha hecho frente a un objeto y ha declarado una verdad, puede ser llamada un "conocer", si bien ese término desborda en este contexto su acepción epistemológica más estrecha para expandirse hasta un conocer práctico, pleno de orientaciones vitales para la acción humana. Desde la altura alcanzada en el "Saber absoluto", esto es, desde la unidad plena del concepto que ha sido "fijada" ya por el filósofo en la experiencia, Hegel puede ahora comprender que toda la trayectoria recorrida por la conciencia que hace experiencia no es más que un paulatino proceso de "conocimiento" del concepto: el lento develamiento de una sustancia rica en sentido, pero inicialmente incognoscible e inefectiva, que poco a poco se va manifestando y va compareciendo a la conciencia a la manera de un objeto cada vez más pletórico de determinaciones. Si al comienzo de este recorrido, en la certeza sensible "la sustancia y su conciencia es rica pero su objeto es pobre" (*ibíd.*)[7], al final, en el "Saber absoluto" la conciencia tendrá, en

6 El pasaje que estamos glosando afirma: "El conocer, por ser la conciencia espiritual para lo cual lo que *es en sí* sólo es en la medida en que es *ser* para el *sí mismo* y ser del *sí mismo* o concepto, –sólo tiene, por el momento y por esta razón, un objeto pobre, con respecto al cual la sustancia y su conciencia es más rica" (FE 468, ¶14).

7 Por eso al puro comienzo de la experiencia, en los párrafos iniciales de la *certeza sensible*, Hegel decía: "El contenido concreto de la *certeza*

cambio, su objeto y contenido más pleno —aquel que corresponde al concepto en su despliegue total— y habrá agotado y vaciado la sustancia: ese fondo rebosante de esencia e inescrutable del comienzo que ahora se ha desplegado en un todo plenamente conocido.

Como debe ser claro, el conocer al que aquí se alude resulta ser una noción tremendamente amplia, que incluye las más diversas formas de aprehensión de la verdad, desde la intuición inmediata y no discursiva de una esencia sustancial aún replegada en sí misma, pasando por las formas usuales del conocer representativo, en general volcado siempre sobre un objeto externo, hasta el desarrollo cognoscitivo superior de la filosofía, donde se vuelve sobre todo el proceso de conocimiento de la

---

sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento *más rico* [*die reichste Erkenntnis*] e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite [...]. Este conocimiento se manifiesta además como el más verdadero [*die wahrhafteste*], pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero de hecho esta certeza se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*" (FE 63). Resulta interesante volver a este párrafo inicial de la *Fenomenología* desde la altura en la que nos encontramos ahora para reconstruir con todo lo obtenido lo que en ese momento inicial forzosamente debía quedar oscuro. En efecto, desde la altura del "Saber absoluto" Hegel nos muestra que ese conocimiento de riqueza infinita que a la ceretza sensible se le hacía manifiesto procede simplemente de la inmersión de esta forma primaria de conciencia en la sustancia plena, de su contacto casi fusional con ese ámbito colmado de sentido que, sin embargo, es todavía mera latencia infinita de significatividad sin desarrollo y sin existencia real y efectiva. Por esa inmediatez con que se funde en la sustancia, en esta primera configuración la conciencia resulta incapaz de activar su movimiento e impulsar la automediación que conducirá a su despliegue conceptual. Ella se figura, entonces, que sabe mucho, pero la verdad de su conocer resulta ser "lo más abstracto y pobre". En ese sentido, en la certeza sensible, la conciencia de la sustancia es mucho más rica que su objeto y verdad efectivas, o lo que es igual, el conocer solo intuitivo de la sustancia es muchísimo más amplio que el conocer objetivo, es decir, que el conocer de aquello de la sustancia que ya ha pasado a ser objeto. Por ello afirma Hegel: "La manifestabilidad de la sustancia en la conciencia es de hecho ocultamiento, ya que se trata del *ser carente todavía de sí mismo* y lo único patente aquí es la certeza de sí mismo" (FE 468, ¶14).

experiencia para advertir allí la figura del concepto que lo determina[8]. Se trata, en suma, de un conocer que va desde la certeza inmediata de la certeza sensible hasta el saber absoluto del filósofo, o saber de la unidad del concepto que articula toda la experiencia; de un proceso de conocer sin rupturas ni escisiones que asegura su continuidad con el progresivo tornarse objeto lo que es solo sustancia inmóvil, y con el progresivo despliegue del concepto en el devenir del objeto. Así pues, la autoconciencia que parte de una mera aprehensión abstracta de la sustancia se pone primero en movimiento al hacer de esta el objeto simple no desarrollado, y por último "se enriquece hasta extraer a la conciencia toda la sustancia y hasta absorber en sí toda la estructura de sus esencialidades" (FE 468, ¶14). En este paso de la sustancia inmóvil a su manifestación como objeto, y luego en la progresiva configuración de este objeto según el concepto, entra en juego, por cierto, el hacer del concepto que "se empuja a sí mismo", pero lo importante ahora es comprender que ese dinamismo interior del concepto no puede ponerse en marcha sin la actividad de la conciencia, es decir, sin la experiencia y su conocer, de manera que el despliegue del concepto es a la vez el "crearse a sí misma de la autoconciencia". En esto consiste lo que debemos retener de todo este argumento, a saber, que este conocer al que Hegel nos está aquí señalando como fuerza e impulso del desarrollo del concepto ya no es parte del hacer del filósofo, sino algo que ha sido realizado por la conciencia misma en su experiencia; o mejor, que este conocer es la experiencia misma, pues ella no es más que la constante erección y reformulación del objeto, y de las verdades y formas concretas de vida con él asociadas[9].

---

8 Fulda señala, con razón, que este conocer ya no es el meramente instrumental del que se habla al comienzo de la introducción, ni tampoco el conocer de la razón observante que descubre las propiedades esenciales de las cosas. Se trata más bien, según él, de un conocer como "abrirse pensante hacia el concepto" ("Das erscheinende absolute Wissen", 617). Fulda no equipara, como nosotros, este conocer con la experiencia, pero sí reconoce que, gracias al proceso de transformación que este conocer representa, la experiencia deja de ser un proceso dialéctico a espaldas de la conciencia para convertirse en experiencia real llevada a cabo por esta (*ibíd.* 618).

9 Valdría la pena estudiar la relación que guarda este conocer [*Erkennen*] que aparece en el ¶14, con el concebir [*Begreifen*] que ha aparecido en ¶13 y que

Así pues, nos encontramos ya de lleno en el otro lado del saber absoluto. Si en el primero, es decir, en el saber absoluto como momento cumbre del espíritu que se sabe según el concepto, requerimos de la intervención decidida del filósofo (de su añadido o *Zutat*) para identificar en algunas etapas de la experiencia los aspectos del concepto que, reunidos, conforman su plena unidad, en el segundo el filósofo vuelve al papel del simple espectador que contempla la manera en que en todas las etapas de dicha experiencia el concepto ya hace presencia, sea bajo su aspecto solo en-sí (o como sustancia inmóvil), sea en su tránsito por los distintos objetos que conduce hacia su autoaprehesión definitiva. Se cumple así la segunda mostración del saber absoluto de la que hablamos arriba (FE 462, ¶2), pues si antes se mostraron en la experiencia reunida los aspectos puros del concepto, ahora se muestra el concepto como fuerza y principio operante en toda la experiencia; o lo que es igual, si antes se atravesó la experiencia hasta dar con su plantilla o molde conceptual, ahora se vuelve desde esta estructura solo abstracta para llenarla de vida y señalarla como el alma que alienta y anima a toda genuina experiencia. Por eso decimos que nos encontramos con esto en el segundo aspecto del saber absoluto, a saber, en el concepto tal como este se vive y manifiesta a la conciencia en la experiencia, y ya no simplemente para el pensar filosófico especulativo[10].

---

analizamos al final del capítulo anterior. Ambas nociones, a nuestro modo de ver, están estrechamente vinculadas, pues mientras la segunda da cuenta del proceso del pensar en el que se despliega el espíritu en sus momentos constitutivos, la primera señala las etapas de la experiencia (y del "conocer" ligado a ella) que corresponde a ese despliegue. Así, mientras que el concebir se inscribe en la órbita del concepto (*begreifen – Begriff*), el conocer lo hace en la de la experiencia, pero como sabemos, ambos desarrollos se animan y se condicionan mutuamente.

10 Por lo anterior no tiene razón Fulda al afirmar que la exposición del saber absoluto ya no está 'cargada de añadidos externos' por parte del filósofo, sino que en este movimiento es la conciencia misma que hace experiencia la que aprehende la naturaleza del saber y su verdadera esencia (2012, 77). Como hemos visto, el saber absoluto en tanto saber del concepto solo es posible por la 'reunión' que el filósofo añade a la exposición de la experiencia. Ahora bien, en la segunda mostración, es decir, en el saber absoluto como forma de experiencia, la conciencia filosófica y la conciencia que hace experiencia coinciden, y en ese sentido, pero solo en ese, Fulda

Marcando una vez más la diferencia entre estos dos aspectos del saber absoluto, o sea, su lado puro conceptual para el filósofo y su aspecto experiencial para la conciencia, Hegel afirma: "En el *concepto* que se sabe como concepto los *momentos* se presentan, por tanto, antes [*früher*] que el *todo pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. Por el contrario, en la *conciencia* está el todo, pero no concebido, con anterioridad [*früher*] a los momentos" (FE 468, ¶14). En otras palabras, mientras desde la perspectiva del filósofo el concepto solo puede identificarse en la unidad plena y la totalidad de sus aspectos lógicos luego de haberse mostrado solo parcialmente en los momentos intermedios de su desarrollo, desde la perspectiva de la conciencia, el todo del concepto está ya presente desde el comienzo, si bien tan solo al modo de esa intuición inmediata de la sustancia que es propia, por ejemplo, de la certeza sensible, y los momentos solo vienen a desarrollar lo que está ya en esa totalidad inmóvil del comienzo. En esta divergencia se anuncia de nuevo la asimetría entre el filósofo y la conciencia que hace experiencias y que, como vemos, se mantiene hasta el capítulo final de la *Fenomenología*. El filósofo, en efecto, está por fuera de la experiencia, de manera que debe esperar a que en esta se manifieste el espíritu en sus diversos momentos y se realice así el concepto que luego él "reúne y fija" en sus determinaciones puras; para este punto de vista teórico, "los momentos vienen *antes* que el todo". La conciencia, por el contrario, imbuida en el mundo y arrojada siempre a la experiencia, hace parte desde el comienzo del todo de sentido que articula su praxis y determina su realidad, y si bien ese horizonte pleno de significatividad la condiciona muchas veces solo de forma callada y sin que la conciencia misma lo advierta, ella puede ganar claridad sobre su estructura y sus determinaciones en la realización de la genuina experiencia, esto es, de la experiencia que abre el sentido del mundo de acuerdo al concepto. Para la praxis vital de la conciencia, entonces, "el todo de sentido resulta ser *antes* que sus momentos", si bien solo por ellos se gana una consciente aprehensión de este.

---

tiene razón al afirmar que aquí la conciencia concreta es la que aprehende la esencia verdadera.

Si se consideran estos planteamientos con un poco de atención, resulta claro que Hegel quiere destacar en ambas perspectivas —es decir, tanto en el punto de vista del concepto que asume el filósofo como en la perspectiva de la experiencia propia de la conciencia— el efecto de un "antes", esto es, la presencia activa de un aspecto temporal que resulta decisivo en cada caso. Para el filósofo que se sitúa por encima de la experiencia, el concepto solo se hace visible en su plenitud una vez han madurado sus aspectos aislados en distintas épocas de la historia del mundo. En esa medida, él ha debido aguardar el tiempo y la época propicia antes de arribar al saber de la totalidad del concepto. Pero esa totalidad del concepto tardíamente reconocida ha estado presente y ha articulado la experiencia desde sus comienzos, si bien al principio solo de una manera callada que resulta imperceptible. Por eso, para la conciencia sumida en la experiencia ese entramado conceptual ya ha estado allí desde "antes", como el todo de sentido solo intuido del que de manera necesaria obtiene sus orientaciones vitales, y que solo se hará concebible —es decir, aprehensible en su carácter conceptual— con la sucesión de las etapas de la experiencia.

El filósofo contempla el pasar del tiempo y el transcurrir de la historia, y advierte en ella el despliegue progresivo del concepto; la conciencia, en cambio, se hunde en ese devenir del tiempo y la historia, y vive en carne propia, en los avatares y altibajos de su experiencia vivida y como una suerte de "calvario" —dirá Hegel más adelante—, ese desarrollo temporal del concepto que el filósofo reúne y fija de manera más bien objetiva y sin mayor desgaste emocional. Tenemos pues aquí dos maneras distintas de situarse de cara a la realidad del tiempo y de la historia: la del filósofo, que se distancia del devenir para identificar y fijar en él la estructura móvil del concepto, una estructura que, tomada en su pureza lógica, ya no está ni en la historia ni en el tiempo; y la de la conciencia, sumergida y entregada al puro acontecer, inconsciente muchas veces de las fuerzas y determinaciones que allí se despliegan, pero capaz también de hacer experiencia desde dentro, por decirlo así, de estas referencias de sentido que encauzan y vertebran todo lo que sucede. Por ello, el filósofo toma al tiempo como inherente al concepto mismo en su proceso de darse existencia, mientras que la conciencia inmersa en él no tiene por lo general claridad sobre

esta realidad del tiempo y sobre este significado ontológico superior que le corresponde, y entonces suele concebirlo —y esto en los casos más bien excepcionales en los que advierte su presencia— como una simple intuición vacía, como una dimensión externa y hueca que se llena luego de vivencias, como una línea simple sobre la que se sitúan después acontecimientos y eventos.

Si se tiene en cuenta este aspecto temporal que aquí ha surgido, resulta apenas consecuente que sea en este contexto donde aparece la célebre frase de Hegel, que, tomada de forma aislada, puede parecer abrupta e intempestiva: "El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* [*da ist*] y se representa a la conciencia como intuición vacía [*leere Anschauung*]" (FE 468, ¶14). La súbita aparición de la noción del tiempo en medio de la discusión especulativa sobre el saber absoluto representa un escollo que muchos intérpretes de Hegel no saben cómo resolver. Por nuestra parte, hemos querido mostrar que la mención sobre el tiempo ya no tiene lugar en la descripción puramente conceptual que es solo para el filósofo, sino que ocurre en la segunda mostración del saber absoluto, es decir, en la exposición del concepto que se inscribe en la experiencia[11]. Como lo que aquí importa no es abandonar o saltar por fuera de la experiencia para acceder al puro terreno de lo lógico, sino, al revés, permanecer en ella para identificar en su movimiento interno los tránsitos y desarrollos del concepto, resulta entonces imprescindible encontrar el elemento que conecta estos dos niveles, o sea, el eslabón que vincula el puro desarrollo lógico del concepto con el devenir de la experiencia en la realidad.

11 Teniendo en cuenta el contexto en que aparece esta afirmación, coincidimos con Luckner cuando señala que esta proposición no debe entenderse como una determinación de la esencia del tiempo, o una definición clásica según género (el concepto) y diferencia próxima (la existencia) (1994, 19-20). Cuando Hegel afirma que "el tiempo es el concepto que es allí [que existe]" indica al filósofo, por un lado, que la estructura conceptual es inherente a la realidad temporal, y a la conciencia que hace experiencia, por otro, que el acontecer está preñado de racionalidad. No se trata pues de una definición del tiempo, sino de rebatir primero concepciones falsas del mismo (el tiempo como esquema trascendental o el tiempo como simple transcurrir vacío), y luego de promover una forma particular de experiencia ante la realidad temporal y un determinado comportamiento ante el mundo.

Pues bien, es precisamente el tiempo el que se presenta aquí como este eslabón. El tiempo es, por un lado, el concepto mismo que se da existencia, y, por el otro, el elemento en el que tiene lugar toda experiencia y donde se encuentra inmersa toda forma de existencia humana (cf. Gama, *Erfahrung* 147-148). Pero no se trata de dos lados separados, sino de una misma realidad temporal que puede considerarse solo de manera "destructiva" o "vacía": por el lado del filósofo (o sea, por el lado del puro concepto), como el tránsito o el devenir que debía cumplirse para poder luego extinguirse y dar acceso al ámbito eminente del concepto atemporal; o por el lado de la conciencia, como una especie de instancia concomitante a toda experiencia que se intuye como un simple eje vacío en el que suceden las cosas, y de la que difícilmente una conciencia ingenua puede advertir su naturaleza conceptual. Pero esa realidad temporal puede considerarse también en su genuino aspecto "productivo". En ese orden de ideas, es justo a través del tiempo que, para el filósofo, el concepto deja de ser una pura esencia universal abstracta, y se da existencia real, mientras que es precisamente esa realidad temporal preñada de espíritu la que puede llegar a conocer la conciencia que hace experiencias, es decir, la conciencia que abandona su ingenuo estar en el mundo y se forma con la aprehensión del sentido espiritual que se manifiesta[12].

---

12 El párrafo que estamos comentando culmina con una serie de proposiciones en las que Hegel entremezcla, para confusión del lector, las dos perspectivas consideradas, es decir, la aprehensión del tiempo para el filósofo (o desde el concepto) y la vivencia del tiempo para la conciencia que hace experiencias. No se trata de descuido o falta de estilo, sino que es la simple consecuencia de haber alcanzado el punto de la exposición en que el puro concepto (ya identificado antes para nosotros) debe mostrarse ahora como integrado en la experiencia. Teniendo en mente la perspectiva del desarrollo del concepto, Hegel afirma, entonces, que "el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha anulado [*tilgt*] el tiempo"; pero considerando el lugar del tiempo en la experiencia, afirma que "el tiempo es el puro sí mismo intuido como *externo*, el puro sí mismo *no captado* por el sí mismo, o el concepto solo intuido" (FE 468, ¶14). Los dos puntos de vista se complementan y se vinculan: desde el punto de observación del filósofo, el tiempo pertenece al desarrollo interno del espíritu y del concepto; en cambio, considerado con los ojos del que

Conviene detenerse un momento para examinar con algún detalle esta doble cara del tiempo y de la historia, o mejor, ese doble aspecto que ofrece la realidad del tiempo y que, como vimos, resulta decisivo para articular las dos versiones del saber absoluto, esto es como saber filosófico del concepto y como saber encarnado en una figura de la experiencia. Comencemos con el aspecto temporal propio del concepto, o sea, de la temporalidad tal y como la considera el filósofo. En este plano, dice Hegel, los momentos se presentan "antes" que la unidad conceptual plena; en otra formulación, "el espíritu se manifiesta ne-

---

vive en el mundo y sufre la experiencia, se presenta como algo externo, como mero acontecer mudo en el que cuesta aprehender un sentido, como devenir ajeno al sí mismo, cuyo significado espiritual apenas se intuye con vaguedad. Modalmente hablando, Hegel presenta el tiempo como una instancia necesaria, ni posible ni contingente sin más, sino, por un lado, como la necesidad del espíritu que aún no se consuma de "realizar y revelar lo que solo *interiormente* es", o, visto desde el lado de la experiencia, como "la necesidad de enriquecer la parte que la autoconciencia tiene en la conciencia" o, lo que es igual, "la necesidad de poner en movimiento la *inmediatez del en sí*" (*ibíd.*), es decir, de poner en movimiento la sustancia solo inmóvil que intuye la certeza sensible. Conviene mantener separadas las dos perspectivas para evitar el malentendido de tomar la mencionada "anulación" [*Tilgung*] del tiempo como "una supresión de este" (Heidegger, *GA* 32, 17-18) o "una degradación de la realidad vivida a una simple ficción" (Rodin 76). Al respecto, Jaeschke comenta, con razón, que la historia que se anula es la historia del espíritu que llega a sí mismo, pero que la historia real del mundo continúa imperturbable ("Die Geschichtlichkeit der Geschichte" 372). En un sentido similar, Seba señala que en el saber absoluto no es el tiempo físico ni el tiempo de los hechos históricos el que se anula (47). También para Baptist el tiempo que se anula en este pasaje no es el tiempo de las ciencias naturales o históricas, sino el tiempo de la filosofía; de una filosofía que se "apodera del poder de la necesidad y determina su (nuevo) tiempo libremente en su pensar" (251-253). Leyte, por su parte, no capta tampoco esta diferencia entre el tiempo del acontecer histórico y el tiempo cancelado del puro concepto. Para él, la secuencia o sucesión que se expone en la *Fenomenología* es una en la que ya ha desaparecido el tiempo (Leyte 295), pues la meta siempre fue que "el espíritu disuelva y anule el tiempo" (*ibíd.* 300). El tiempo, dice este autor, "solo podría consistir en una gratuidad en la que nada esté garantizado y, para empezar, ninguna sucesión" (*ibíd.* 298). No se advierte aquí que justamente este tiempo gratuito, sin sucesión, es el tiempo de la experiencia, es decir, tanto de la experiencia lograda como de la que fracasa.

cesariamente en el tiempo mientras no capte su concepto puro” (FE 468, ¶14). Con esto solo se vuelve a señalar, esta vez con respecto al tiempo, el proceso por el cual el espíritu, luego del desarrollo de sus distintos momentos en varias épocas históricas, arriba al momento definitivo en que se unifica plenamente y se sabe según su verdad, es decir, según el concepto. El arribo a este saber representa también la “anulación del tiempo”, pues la aprehensión del concepto en todas sus determinaciones lógicas y en la relacionalidad que las vincula constituye un conocimiento absoluto que ya no está condicionado por el tiempo. En otras palabras, el concepto ha requerido de tiempo —del tiempo de la historia en el que madura el espíritu— para hacer explícitas todas sus determinaciones y el juego de posibles relaciones que las enlaza entre sí; de hecho, este juego y estas referencias lógicas son las que capta el filósofo especulativo en su saber absoluto. Pero, una vez completado este desarrollo, el filósofo puede abandonar todo el proceso temporal que lo ha conducido hasta allí, para aprehender de manera pura una estructura lógica que yace fuera del tiempo, es decir, la pura trama conceptual en la que están prefiguradas todos las realizaciones de sentido posibles, todas las posibles maneras de abrir de manera significativa para la praxis humana el mundo histórico concreto. Esta estructura móvil del concepto —que Hegel a veces llama simplemente “lo lógico” [*das Logische*] y que será explorada en detalle en la *Ciencia de la lógica*— constituye algo así como la matriz elemental que estructura y modula toda realización de sentido que tiene o tendrá lugar en la historia, pero ella misma en su carácter absoluto ni está en la historia ni es afectada por el tiempo, de manera que opera como el ámbito desde el que se proyecta el horizonte espaciotemporal del sentido, pero se trata de un ámbito que en sí mismo ni tiene espacio ni tiene tiempo. El filósofo especulativo de la *Lógica* es, pues, aquel que ha arrojado la escalera del tiempo, de la historia y de la experiencia que lo ha llevado hasta el concepto, y se instala en ese terreno alcanzado para hacer explícitos los movimientos del pensar puro a través de sus determinaciones conceptuales[13]. Pero

13 La imagen es, por supuesto, una referencia al *Tractatus* de Wittgenstein, cuyas proposiciones funcionan como una escalera que debe arrojarse

Hegel no tiene destinado al filósofo a habitar este cielo de las esencias abstractas, sino que, así como el filósofo platónico que contempla la idea suprema debe volver al mundo sensible, el genuino pensador para Hegel también debe retornar al suelo de la experiencia luego de haber alcanzado la visión absoluta del concepto.

Volveremos enseguida sobre este tránsito a la experiencia que, como hemos anunciado, se realizará con la ayuda del tiempo. Antes, sin embargo, tenemos que precisar un aspecto importante de la relación del concepto con el tiempo en lo que se ha venido exponiendo. Hegel dice que, mientras no capte su concepto puro, el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, pero que, una vez alcanzado este saber, el tiempo se cancela y el filósofo encarna el espíritu absoluto que se sabe según su verdad. Si se lee sin mucha atención, este pasaje podría interpretarse como si en él se planteara una especie de dualismo ontológico que opondría el mundo del espíritu, que se realiza en el tiempo y la historia, al ámbito del concepto puro atemporal, que es solo intuible para el pensar filosófico. Este dualismo sería, entonces, cercano al de ciertas metafísicas de inspiración platónica que oponen el mundo verdadero de la esencia pura y eterna al mundo sensible del cambio y la temporalidad, que sería mera apariencia. Ahora bien, sin ir tan lejos, en Hegel sí se trataría en todo caso de un dualismo que separaría de manera drástica al concepto del tiempo, solo que aquí no se extremaría radicalmente esta escisión, pues Hegel habría concebido el concepto como una fuerza realizadora de sentido que se inmiscuye en el tiempo y en la historia, que descendería de su más allá atemporal para manifestarse en el tiempo como espíritu, es decir, al modo de

---

una vez nos llevan, por encima de ellas, a "ver correctamente el mundo" (*Tractatus* 6.54). También en Hegel la experiencia temporal conduce por fuera de ella al terreno de la *Lógica*, pero mientras que para Wittgenstein más allá de las proposiciones solo queda lo "místico" de lo que "no se puede hablar" (*Tractatus* 6.522), para Hegel el paso al concepto nos fuerza a volver a la realidad temporal donde este tiene su existencia. Para esta relación de Hegel con Wittgenstein, véase Luckner (22 ss). Pippin también ha señalado los límites de la aplicación de la imagen de la escalera wittgensteiniana al saber absoluto de Hegel; en efecto, aquí no podemos "empujar con el pie esa escalera" ("Le statut de la littérature" 68).

los diversos horizontes de significatividad que determinan la praxis concreta de los pueblos en las distintas épocas.

No obstante, si se examina con cuidado, las cosas son mucho más complejas de lo que propone esta lectura. En realidad, Hegel no dice que "el concepto se despliega o se introduce *en el* tiempo", ni que "es *a través* del tiempo como gana existencia". La frase dice más bien que "el tiempo es el concepto mismo que es allí", es decir, el concepto que existe en la realidad concreta. En esa medida, no se trata de que el concepto, siguiendo su propia naturaleza, abandone su forma solo abstracta y se interne en el tiempo como si se internara en otra realidad que lo contuviera. No hay, pues, una realidad del tiempo que opere al lado y como independiente de la realidad del concepto, a la que a veces acogería. Más bien, el tiempo es el concepto mismo en su naturaleza existente, y no tiene una realidad en sí independiente de la del concepto, sino al revés: solo es real en tanto se cumple como el proceso de despliegue del concepto en la existencia concreta. En ese orden de ideas, el planteamiento hegeliano está muy lejos de representar un dualismo que pondría la verdad del lado de una esencia atemporal a la que se opondría una realidad temporal solo aparente. En Hegel la verdad está del lado único del concepto, en cuya naturaleza interna reside tener que darse existencia y manifestarse como tiempo; tener que ser "allí", en lo concreto, la fuerza efectiva que moldea el sentido de la realidad histórica del mundo[14]. Por ello, la estructura lógica del

14 Contra este presunto dualismo hegeliano se pronuncia también Pippin, para quien el concepto en Hegel no debe confundirse con una "teoría independiente de las categorías o con la doctrina de una estructura conceptual automoviente o una estructura noética que subyaciera al mundo de las apariencias" ("The 'logic of experience'" 227). Más bien, el concepto, en tanto espíritu que se conoce a sí mismo "es solo lo que se ha hecho de sí mismo en la realidad" (*ibíd.* 217), y se aprehende por ello en sus "externalizaciones" fenoménicas en la historia del arte, la religión, la política y la historia mundial (*ibíd.* 227). Hasta este punto, estamos de acuerdo con dicho planteamiento. Donde ya no podemos seguir a Pippin es cuando equipara la estructura dinámica del concepto con la estructura de normatividad interna a las diversas formas de praxis humana. Visto así, el concepto no solo no es un punto de vista externo a la experiencia, sino que además pierde toda forma de realidad, pues representa simplemente la

concepto puro, ese entramado de determinaciones abstractas que el filósofo aprehende en el saber absoluto (y que desarrolla luego en la *Lógica*), no representa la verdad y la esencia definitiva, sino que es tan solo una guía o patrón ideal que en su pura formalidad abstracta no tiene realidad, y que solo sirve para orientar al filósofo, quien, en el medio de una realidad fáctica, enrevesada y confusa, busca reconocer las fuerzas efectivas del concepto vivo. El tiempo no es una realidad tan solo de segundo orden, una especie de apariencia del concepto degradada o desfigurada, sino que es inherente a la naturaleza propia de la esencia absoluta; tampoco es una realidad segunda paralela a la del concepto, cuya constitución y origen tendrían que explicarse luego. El tiempo no es irreal, pero tampoco tiene realidad en sí, pues solo es el concepto en su despliegue necesario, es decir, no es una línea o eje o dimensión preexistente sobre la que luego tendría lugar la realización del concepto, sino que solo se genera por el automovimiento del concepto en que residen su vitalidad y su verdad[15].

---

inteligibilidad que la praxis y el actuar humano pueden ganar desde dentro de ellas mismas. Por ello, para Pippin, "las experiencias que se manifiestan no son instancias de un contenido conceptual, sino las dimensiones que configuran este contenido conceptual mismo" (*ibíd.* 219). Para nosotros, en cambio, si bien el concepto no encarna una estructura allende el ser de lo real, sí representa un entramado móvil de determinaciones racionales que articulan y vertebran la realidad concreta. Y aunque un entramado tal no sea nunca aprehensible en su totalidad, podemos esperar penetrar paulatinamente en él, instruidos por el devenir de la experiencia misma. El concepto, pues, no solo no se diluye en la experiencia, como parece sugerir Pippin, sino que en algún sentido importante la legisla y la orienta. Una postura como la nuestra se puede seguir considerando metafísica, en tanto postula un soporte de sentido (nunca del todo explícito) para lo real, pero en todo caso ya no se trata de una que reedite dualismos o trascendentalismos.

15 Es cierto, como señala Nuzzo, que *tiempo* y *concepto* no son lo mismo, que "el tiempo es el concepto no en su forma conceptual, pura o autoconsciente, sino es el concepto en una forma y figura externa y existente, opaca o meramente intuitiva" (47); pero esta diferencia no debe extremarse al punto de ver aquí una exclusión muta entre tiempo y concepto (*ibíd.* 48) que, en últimas, según esta autora, llevaría a la *Fenomenología* hacia el reino atemporal de la lógica olvidando el tiempo y la historia (*ibíd.* 8). El punto aquí contra Nuzzo es que el tiempo, en efecto, es el concepto en

Ahora bien, esta comprensión de la realidad del tiempo en tanto existencia misma del concepto solo es alcanzada por el filósofo. Para la conciencia sumida en la experiencia, el tiempo no se aprehende de esta manera tan refinada. A diferencia del filósofo, que puede abstraerse de su situación para colocarse por encima del devenir temporal de la experiencia y observar como desde fuera el acontecer histórico de las épocas, la conciencia entregada a la experiencia vive necesariamente en medio de la temporalidad y está sometida de manera inevitable a los efectos del transcurrir inexorable del tiempo. Y es justo por esta cercanía y proximidad que la conciencia ingenua no suele advertir el tiempo, no solo en el sentido de que no tiene una conciencia permanente de su realidad, sino porque incluso cuando reflexiona sobre esta realidad solo la alcanza a concebir al modo de una sucesión infinita de instantes puntuales o de ahoras vacíos que sobrevienen uno después del otro en un tedioso encadenamiento. En efecto, una figuración del tiempo de este estilo es la que está presente en la concepción vulgar de este, que hace del tiempo una especie de línea infinita y vacía que se va llenando con los eventos y acontecimientos que son su contenido, pero también en la concepción filosófica de Kant, quien en su estética trascendental le quita sustancialidad al tiempo para convertirlo en una mera forma de la intuición subjetiva. Es este tipo de concepciones el que señala Hegel cuando afirma que el tiempo —cuya verdad no es otra que la del existir del concepto— se representa a la conciencia como "intuición vacía" (FE 468, ¶14). Lo que se señala aquí es que, en tanto conciencia inmersa en la experiencia, no captamos el tiempo en su verdad, esto es, en la significación conceptual que hace de él la realización del espíritu y del concepto, sino que, a lo sumo, nos la representamos falsamente con imágenes y teorías que se le imponen de fuera sin hacer justicia a su genuina naturaleza interna. No obstante, esa incapacidad de la conciencia natural no es irremediable, y lo que Hegel hará es tratar de mostrar cómo tendría que estar configurada la conciencia para lograr una experiencia genuina del tiempo, es decir,

---

forma opaca y externa, pero esta es la única manera de existencia efectiva del concepto; en su forma pura y lógica, el concepto no es más que una abstracción sin vida.

una en la que este se aprehende en su valencia ontológica suprema de ser la realización del concepto en la existencia.

Antes hemos señalado que existen dos puntos de vista desde los cuales es posible aprehender la realidad del tiempo: en tanto filósofos que la vinculan con el concepto y en tanto conciencias que hacen experiencia. Hemos ya descrito la primera, es decir, la perspectiva para la cual el tiempo es el concepto en su necesidad de existir, de manera que tenemos que dar paso ahora a la segunda. Sin embargo, ya deben ser claros los obstáculos que se imponen a esta tarea, pues, en efecto, si tan solo describimos la manera en que la conciencia suele captar el tiempo en su experiencia habitual, entonces lo que obtendremos no será una genuina aprehensión de este, pues en la cotidianidad la conciencia solo se hace del tiempo una representación engañosa. Ahora bien, aunque Hegel no pueda describir con base en las experiencias consideradas lo que sería una auténtica captación del tiempo, sí puede, en cambio, contarnos en qué consistiría esta. En otras palabras, si bien no es posible describir esta experiencia, sí es posible prescribirla, determinando, por ejemplo, la configuración que debería adoptar la conciencia si es que quiere captar el contenido conceptual del tiempo, o lo que es igual, elaborando una figura de la experiencia —un objeto declarado y una forma de acceder a este objeto— que sea capaz de pasar por encima de las representaciones que falsean el tiempo para captar su acontecer no como ciego devenir, sino como la efectuación misma del espíritu.

Esta forma de exposición que ya no describe, como hasta entonces, una experiencia ya efectuada en el mundo, sino que prescribe lo que debe ser la experiencia por venir con base en el conocimiento ya logrado de la realidad del concepto, constituye, como ya señalamos, una de las especificidades de esta sección final de la *Fenomenología*. En ella no se contempla simplemente una experiencia singular para advertir allí el espíritu que se va manifestando, sino que el filósofo identifica en el conjunto de la experiencia recorrida lo que sería ya la manifestación plena del espíritu, su saberse como concepto absoluto, para luego diseñar desde este saber lo que sería una experiencia de este absoluto. A la altura de nuestra exposición nos encontramos justo en la antesala de este tránsito del concepto a la experiencia, del

momento en que pasamos del saber absoluto como saber especulativo del concepto al saber absoluto como experiencia concreta. El eslabón que nos ha permitido dar este paso es el tiempo: el tiempo revelado por el filósofo como existir del concepto, y que ahora aguarda la experiencia que lo vivencie como tal.

De lo anterior debe quedar también claro que al poner el acento en la cuestión del tiempo no estamos restringiendo el campo de la experiencia a un solo elemento puntual, ni singularizándola sobre un aspecto solo parcial del mundo fenoménico. El tiempo, como hemos visto, no constituye una región de la experiencia que pudiera aislarse, ni un aspecto más de la realidad al lado de otros. Ni instancia sustancial meramente dada ni forma elemental de la subjetividad, el tiempo para Hegel no cae ni del lado de una realidad objetiva en sí ni del lado de un sujeto constituyente del mundo. El tiempo solo tiene realidad en el concepto, que es la única sustancia y el único sujeto, como su autodespliegue y realización; como la necesidad de "poner en movimiento la inmediatez del en-sí" y abrirla en sus diferencias y en las múltiples relaciones de sentido que a cada instante van definiendo el rostro cambiante de lo real[16]. En ese orden de ideas, al hacer una experiencia genuina del tiempo lo que se gana no es simplemente la determinación de un aspecto del mundo, sino la aprehensión del concepto en la plenitud de su existir, en la riqueza de sus determinaciones que en su juego infinito constituyen y reconstituyen la significatividad variable del acontecer del mundo. La experiencia del tiempo es, pues, la experiencia del concepto en tanto inscrito en lo real; mejor aún, como toda experiencia, es una forma de saber y una forma de praxis, pero una que ha reconocido al concepto, no como estructura lógica especulativa, sino como la significatividad que se va inscribiendo —y que vamos inscribiendo— en todas las cosas y en todo acontecer. Por lo tanto, una experiencia así del tiempo es, o debe ser, la experiencia del absoluto.

16 Por eso el tiempo ha estado presente en todas las etapas de la experiencia, y tiene sentido afirmar que cada forma de conciencia representa también una forma del tiempo. Este presupuesto subyace al propósito de Luckner de leer la *Fenomenología del espíritu* como una "genealogía de las formas del tiempo" (16-24).

En lo que sigue debemos pues considerar de qué manera es posible esta experiencia del tiempo como concepto. Sin embargo, antes de continuar, conviene recapitular los puntos esenciales de nuestra argumentación, y recoger allí lo que ya hemos ganado. Comenzamos esta sección defendiendo la idea de que el saber absoluto hegeliano no representa solo al saber puro del concepto que alcanzaría el filósofo especulativo (y que fue presentado en el capítulo pasado), sino que debe mostrarse también como un saber propio de la experiencia, esto es, como un saber del concepto no para el filósofo, sino para una figura singular de la conciencia. Para defender este planteamiento no basta con recurrir a las sucintas afirmaciones de Hegel en esa dirección, sino que, ante todo, debe ser posible elaborar con los elementos de la *Fenomenología* —pero incluso más allá de los análisis presentes en esta obra— la nueva configuración de la conciencia que correspondería al saber absoluto. En otros términos, debe ser posible mostrar que aquí tenemos una nueva figura de la conciencia que declara un nuevo objeto o una nueva verdad, y que propone a la vez una nueva forma de saber y de comportamiento con el que espera ganar acceso a dicho objeto.

Pues bien, lo que hemos hecho hasta al momento ha sido elaborar el nuevo objeto de la conciencia del saber absoluto. Con este objetivo hemos avanzado por dos trayectorias distintas. En primer lugar, hemos vuelto a la experiencia precedente de la religión para recoger lo que después de ella quedaba de su objeto inicial. Sabemos, en efecto, que el nuevo objeto de la conciencia no surge de la nada, sino que se constituye a partir del fracaso del anterior, esto es, como un intento por suplir las carencias y los vacíos que la figura pasada fue incapaz de llenar. Siguiendo esta trayectoria de la experiencia, hemos recordado que la verdad de la religión, es decir, la reconciliación del individuo contingente con lo divino, no se cumplía en lo esencial, porque dicha reconciliación tenía lugar solo en el plano imaginario de la representación y, en consecuencia, se trataba solo de una unidad en el corazón que no alteraba para nada la contingencia y la arbitrariedad del mundo histórico real. Como resultado de esta experiencia, la conciencia religiosa debe reconocer que hay una realidad del tiempo y de la historicidad que no logra ser penetrada

por la figura de su Dios y su plan divino para los hombres. Justo este reconocimiento sirve de orientación hacia la nueva verdad, pues la conciencia que ya ha sufrido la decepción de la religión sigue aspirando, por cierto, a alcanzar lo divino y reconciliarse con ello, pero ya no a través de una representación ficticia, sino en la realidad de la historia. El nuevo objeto entonces puede aún llamarse "Dios", pero ya no se trata del Dios solo representado por la imaginación de las distintas religiones, sino uno que actúa y se hace efectivo al modo de una potencia de sentido inscrita en la realidad del tiempo; al modo de una esencia universal realmente presente en los avatares y contingencias de la historia humana.

Es en este punto donde nuestro análisis enlazó con una segunda trayectoria. En efecto, la elaboración del nuevo objeto es un proceso que se cumple solo de forma incompleta en la conciencia misma, que opera aquí de manera más bien inconsciente, modificando de forma espontánea su postura de sentido ante el mundo. Por esa razón se requiere aquí de la intervención del filósofo, quien fija y describe en el lenguaje del concepto el nuevo objeto que para la conciencia solo ha surgido del ajuste más bien espontáneo que ella ha tenido que realizar ante la nueva realidad que ha aparecido en la experiencia, y que por ese automatismo le aparece como una objetividad inédita simplemente hallada.

En esta segunda trayectoria, entonces, hemos vuelto sobre el desarrollo del espíritu que persigue el filósofo hasta alcanzar el saber del concepto, y hemos visto cómo desde esta posición se puede determinar el objeto de una experiencia que hasta el momento no ha tenido lugar. Este nuevo objeto no es otro que el tiempo, comprendido no según su representación vulgar, sino aprehendido ahora como el concepto en su existencia. De esta forma, el aporte del filósofo viene a precisar con el lenguaje especulativo, y a asegurar con una necesidad de orden conceptual al nuevo objeto de la experiencia, cuya naturaleza apenas vislumbra la conciencia en su praxis vital. Si la conciencia intuye que su nuevo objeto, este que debe superar las carencias de la experiencia religiosa, es algo así como lo divino universal, pero hecho efectivo en la historia, el filósofo puede ahora formular este objeto como lo absoluto inscrito en la temporalidad, o como el concepto que solo existe

como tiempo[17]. Se trata, pues, del mismo objeto, una vez brotado de la experiencia y otra vez elaborado filosóficamente en clave del concepto, y esto en Hegel significa con "necesidad científica".

2. La historia efectiva del espíritu o el brotar del tiempo como concepto

De acuerdo con lo anterior, en la exposición hasta ahora realizada hemos formulado ya lo que es el objeto o la verdad declarada por la nueva figura de la conciencia, y solo nos falta precisar en qué consiste el tipo de saber, de pensar y de actuar, con el que se espera aprehender este objeto y asegurar esta verdad, antes de poder examinar lo que ocurre en la experiencia. Como es claro, esa forma de saber debe diseñarse de modo tal que corresponda a la naturaleza del nuevo objeto, de manera que una determinación más precisa de este último es necesaria para determinar el tipo de pensamiento y conducta que le haga justicia. Una determinación tal es la que Hegel procede a hacer en los párrafos 15, 16 y 17 del "Saber absoluto". Se trata en ellos de un análisis más pormenorizado de la relación entre el concepto y el tiempo, que es la que constituye el nuevo objeto de la conciencia. Como corresponde al doble registro expositivo presente hasta el final en la *Fenomenología* este análisis se realiza una vez desde la perspectiva del filósofo que observa la totalidad de la experiencia (¶15) y otra vez desde el interior del movimiento de esta misma (¶16-17).

Examinemos el primer lado. En buena medida, lo que hace Hegel aquí es repetir los resultados ya obtenidos. En efecto, antes se había diferenciado entre el aspecto temporal que concierne a la experiencia y aquel que determina al filósofo en su aprehensión conceptual de la misma. Decíamos, entonces, que (1) mientras que para la conciencia

---

17 Con esto, Hegel defiende también la superioridad de la filosofía como experiencia del saber absoluto sobre otras formas de experiencia "absolutas" como las del arte y la religión. Solo al perseverar en el punto de vista del movimiento de la experiencia como clave de lectura de la *Fenomenología* es posible captar esta superioridad. De lo contrario, se corre el riesgo de ver el saber absoluto como una simple "aprehensión conceptual" de una experiencia que se muestra "más rica y viva en el arte y la religión" (Pinkard, "Normes, faits et norms de vie" 155-156).

que hace experiencia el todo del concepto (la sustancia) era "antes" que los momentos que lo desarrollaban, desde (2) el punto de vista del concepto, en cambio, sus momentos son "antes" que su develamiento como una unidad total. Estos dos planteamientos se formulan ahora respectivamente con las siguientes proposiciones: (1) "Debe decirse que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*, o como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida* [*gefühlte Wahrheit*], como lo eterno *interiormente revelado*, como lo *sagrado en que se cree*", y (2) "el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí* como espíritu del mundo" (FE 468, ¶15).

Pues bien, como ya hemos visto, estas dos formulaciones recogen la unidad de un mismo proceso cuya continuidad queda asegurada por el tiempo. En efecto, lo que antes llamamos el "todo de sentido" en el que ya desde *antes*, o sea desde *siempre*, se encuentra la conciencia, es lo que aquí aparece como la "verdad solo sentida" o "el interior solo revelado". Se trata del concepto, pero en su forma inmóvil, esto es, como sustancia en sí que, sin embargo, se hará paulatinamente objeto para el conocer de la conciencia. De nuevo, Hegel deja en claro que este conocer [*Erkennen*] no es sino otro nombre para la experiencia, "la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*" (*ibíd.*). Pues bien, este conocer por el que la conciencia supera la extrañeza de un objeto en sí y lo hace para sí, se traslada de manera espontánea, como si se desplazara sobre una cinta de Moebius, hacia el otro lado que es sin embargo el mismo. Entonces, ese conocer en sus diferentes etapas temporales se muestra como determinado por el espíritu que "se diferencia dentro de sí", de manera que el objeto de la conciencia no es otro que el espíritu mismo hecho objeto; el espíritu que abandona su informe contenido en sí y aparece en el tiempo, o mejor, el espíritu que es el mismo tiempo que lo pone en movimiento, que lo media en su inmediatez y que explaya las diferencias contenidas en su simple identidad[18]. Solo cuando este proceso culmina, es decir, cuando se

18 "En cuanto el espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta como intuido a su simple autoconciencia; y puesto que

tiene la "exposición completa" de la experiencia, o lo que es igual, "la reflexión total de la sustancia en su devenir al sí mismo" (*ibíd.*), se tiene la manifestación total del espíritu en el mundo y el filósofo puede identificar la unidad plena del concepto.

Como es claro, la exposición recién señalada solo reitera y puntualiza lo que ya habíamos obtenido: la vinculación del concepto con la experiencia en el elemento del tiempo, o lo que es igual, el tiempo entendido como despliegue del concepto y a la vez como lugar para la experiencia de este. Sin embargo, la frase final de este ¶15 introduce un elemento nuevo que le permitirá a Hegel visualizar desde una óptica más profunda la naturaleza de este nuevo objeto, esto es, del concepto que existe como tiempo. Después de repetir que el espíritu solo alcanza su perfección autoconsciente (o sea como espíritu que se sabe a sí mismo según el concepto), luego de haberse hecho efectivo en la historia como espíritu del mundo, Hegel señala que en esa medida la religión es anterior a la ciencia filosófica, pues proclama "antes que esta en el tiempo" [*früher in der Zeit*] "lo que *es el espíritu*", si bien es solo la filosofía, y no la religión, la que detenta el verdadero saber del espíritu (*ibíd.*).

¿Qué significa esa proclamación del espíritu que se da primero en la religión? La respuesta la encontramos antes, en la afirmación de Hegel de que la conciencia que hace experiencia ya se encuentra, incluso antes de comenzar su formación espiritual, en el medio del todo del concepto, aunque solo en su forma sustancial inmóvil en la que aún no ha hecho explícito y efectivo su contenido. Como veíamos, este planteamiento resulta fundamental para entender la lógica de la experiencia como un proceso que consiste en el paulatino volver objeto de la conciencia lo que al principio es solo su sustancia en sí intuida, y luego, en el paulatino reconocer en esa sustancia vuelta objeto, el entramado conceptual que determina y condiciona todos los ámbitos de lo real y toda forma de praxis. Pues bien, lo que se hace claro ahora es que esa inmersión en la sustancia en que vive la conciencia como presupuesto y condición "previa" a toda experiencia, ese estado "anterior" al conocer objetivo y

---

aquel todo es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro, en *el tiempo*, y en el contenido o en el *en sí*; la sustancia tiene en ella, como sujeto, la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma como aquello que ella es *en sí*, *como espíritu*" (FE 469, ¶15).

a toda configuración de la conciencia en el que esta es aún incapaz de discernir su objeto, pues apenas lo intuye como la esencia que la sostiene y la envuelve, ese estado se puede ilustrar recurriendo a la religión. Por ello, es también a la religión a la que se refiere Hegel al comienzo del párrafo, cuando dice que todo lo que sabe la conciencia (o sea, todo lo que ella va conociendo del objeto en el camino de su formación) ya estaba en la experiencia, si bien solo como "verdad sentida", como "lo eterno revelado" o como "lo sagrado en que se cree".

Pero si esto es así, entonces la religión de la que se habla en este pasaje no debe tomarse como la figura de la experiencia que hemos detallado en los capítulos 3 y 4, es decir, como los distintos esfuerzos por dar figura y rostro a la esencia universal divina en medio de la contingencia del existir humano y la realidad del mundo, y mucho menos como la elaboración más madura de esta experiencia en la religión revelada del cristianismo. La religión de la que se habla acá representa más bien el estado inicial previo a toda experiencia de lo divino, previo a toda explicitación y elaboración de esta esencia. Se trata así del instante en que la conciencia simplemente proclama una verdad apenas "sentida", no concebida, una revelación interna o una creencia en lo sagrado que no se vuelve aún objeto y que mucho menos se conceptualiza. La religión a la que se alude así se parece más bien a la religión inmediata, es decir, a la fusión sin mediación de la conciencia con su esencia absoluta, que constituye el primer momento del desarrollo religioso expuesto en el capítulo VII y que Hegel denomina "religión natural". En efecto, en esta primera etapa de la religión se capta la esencia divina en su forma más inmediata y menos elaborada: como la figura de un animal o de una planta, o de manera más elemental aún, como la "figura carente de figura" de la pura luz o las puras tinieblas. Como sea, de lo que se trata es de una aprehensión solo por el sentimiento, o de una mera creencia en una esencia universal con la que la conciencia primitiva se siente misteriosamente ligada y frente a la cual no puede tomar aún una distancia objetiva que permita una ulterior determinación y un genuino conocer[19].

19 Por ello, en el comienzo de la religión natural Hegel sitúa a la conciencia en aquel estado de inmersión inmediata en una sustancia inmóvil que

La pregunta ahora es ¿a qué viene esta alusión a la religión? Como vimos, aquí se afirma que esta religión, en tanto proclamación primera y no desarrollada del concepto, es "antes" que la ciencia, es decir, que la ciencia filosófica de Hegel en la que se alcanza el verdadero saber del mismo. Ahora bien, estas indicaciones tienen el propósito de marcar en sus grandes momentos el itinerario de algo que Hegel concibe como una "historia efectiva" [*wirkliche Geschichte*] de la experiencia; una historia que se elabora en el ¶16 y que tiene como objetivo describir la lógica general del movimiento de la experiencia ya recorrido, esta vez no desde el punto de vista del concepto que orienta su trayectoria, sino según la relación con el tiempo que va estableciendo la conciencia a lo largo de sus distintas configuraciones. Esta historia efectiva permitirá comprender de manera más clara la relación del concepto con el tiempo, es decir, del nuevo objeto de la conciencia, y comprender sobre todo de qué manera esta temporalidad, revelada como concepto, va surgiendo del proceso mismo de la experiencia. La "historia efectiva", dice Hegel, es el trabajo que lleva a cabo el espíritu para "hacer brotar la forma de su saber de sí [*die Form seines Wissens von sich*]" (FE 469, ¶16). En tanto historia, ella se muestra también como un relato cronológico, pero no al modo de la narración causal de los eventos y acontecimientos determinantes para los pueblos y para la

---

aún no se despliega como concepto, es decir, en ese momento "antes" de la experiencia que, sin embargo, es condición de su desarrollo. En este comienzo "el espíritu […] sólo es, frente a la realidad que se da en el movimiento de su conciencia, por el momento, *su concepto*; y este concepto es, frente al día de este despliegue, la noche de su esencia, frente a la existencia de sus momentos como figuras independientes, el secreto creador de su nacimiento" (FE 402). Por lo demás, Hegel relaciona este "primer desdoblamiento del espíritu absoluto" con ese primer momento de la conciencia que es la *certeza sensible*, solo que mientras esta última se intuye como hundida en el ser sensible carente de espíritu, la conciencia de la religión natural se sabe sumergida en el absoluto o el "ser pleno de espíritu" (*ibíd.*). La religión natural representa pues algo como la *certeza sensible del espíritu*. Por eso, antes en nuestro análisis hemos ilustrado la relación primaria, previa a la experiencia, de la conciencia con la sustancia en sí no desarrollada, a través de esta figura inicial de su formación. Para esta relación de la religión natural con la certeza sensible, véase Vieillard-Baron (362).

civilización en general, como es el caso en la historia científica, sino como un relato del devenir histórico que busca develar el espíritu que en él se despliega, no desde su contenido y verdad (o sea, no desde el concepto), sino poniendo de relieve "la forma de su saber de sí", es decir, la forma en que el espíritu se aprehende a sí: la forma del tiempo. Se trata pues de una "historia efectiva", porque no consiste en una mera crónica que se limitara a enlazar sucesos importantes, sino que por detrás de estos hechos fácticos busca poner en evidencia los efectos y la acción del espíritu que obra sobre este acontecer, y esto de modo tal que se haga visible la forma temporal que adopta el espíritu al realizarse y captarse a sí mismo. Con esta historia el filósofo lanza, por segunda vez, una mirada sobre el todo del camino de la experiencia, luego de esa primera recapitulación que lo llevó a "reunir" ciertos momentos de este trayecto para "fijar" en ellos el concepto en su unidad plena. Sin embargo, las diferencias entre estas dos miradas retrospectivas sobre la experiencia ya se han anunciado. Pues si en la primera se parte del terreno concreto de la experiencia para revelar su significado y contenido último de manera que se sale de este y se salta al ámbito puro del concepto en el saber absoluto, en la "historia efectiva" de ahora el filósofo vuelve sobre la experiencia; pero ya no para abandonarla con el pensar especulativo, sino para desde dentro de ella sacar a la luz la forma como el concepto se hace presente, es decir, no su contenido puro, sino la forma en que el concepto se inserta en lo real para articular significativamente el paso de la historia. Esta forma del saber de sí del espíritu no es otra que la forma del tiempo. Si entonces la primera retrospectiva dio como resultado el *saber absoluto como saber puro del concepto*, con esta segunda se espera aclarar el lugar del tiempo en el movimiento ya recorrido de la experiencia, y con ello brindar orientaciones para una experiencia aún por venir en la que el tiempo mismo comparezca a la conciencia en su genuino significado espiritual. En último término, lo que se busca con esta nueva recapitulación es marcar las referencias y guías que encaucen una posible experiencia real del concepto/tiempo, o lo que es igual, que den acceso al *saber absoluto como figura de la conciencia*.

La "historia efectiva" que se expone en ¶16 se articula alrededor de tres grandes momentos: la comunidad religiosa primitiva, la *razón*

observante, y la figura de la individualidad. Como está claro, se trata de tres etapas de la experiencia ya recorrida que el filósofo escoge no de manera arbitraria, sino de acuerdo con su propósito específico, en este caso, mostrar la manera en que en el movimiento de la experiencia brotará el tiempo y comparecerá a la conciencia[20]. Es evidente que con estos tres puntos de referencia Hegel se propone recorrer todo el camino del espíritu que antes ha sido expuesto en el capítulo VI, solo que ahora, en lugar de iniciar el recorrido en la comunidad ética griega y su religión del arte, se ubica un paso más atrás en las comunidades primitivas de la religión natural. Estas formas de asociación humana, que en el marco del capítulo del "Espíritu" no se consideraron por no tratarse propiamente de comunidades espirituales, se incluyen ahora en esta historia efectiva del espíritu como una suerte de estadio situado en la antesala del conocer de la experiencia, sin el cual no se entendería la dinámica del desarrollo del espíritu. En esa medida, mientras el capítulo VI en su totalidad puede verse como una "historia

20 Como se recordará, también el primer examen retrospectivo del filósofo se realizaba escogiendo unas estaciones de la experiencia que resultaban claves para el propósito de entonces. En efecto, como de lo que se trataba allí era de mostrar que en la experiencia ya se había superado "la forma de la objetividad", Hegel ponía entonces de relieve las figuras de la razón observante, la intelección y la autoconciencia moral, que, tomadas en su conjunto, describen un proceso de paulatino desextrañamiento del objeto. Esta superación de la forma objetiva constituía el presupuesto básico para que el espíritu adquiriera luego la forma del sí mismo y finalmente, en la reunión con la religión, ganara su forma conceptual pura. Ni en este caso ni en el que consideramos ahora se puede decir que el filósofo actúe de manera arbitraria y escoja solo las piezas de la experiencia que le sirvan para sus propósitos específicos, como un ajedrecista que jugara solo y moviera las fichas de su rival invisible de modo que favoreciera la prosecución de su propio juego. En realidad, como ambos exámenes retrospectivos se hacen sobre una experiencia que ya se ha desplegado plenamente según su lógica interna, el filósofo está constreñido a respetar este desarrollo continuo sin forzar o alterar su dinámica propia. Cuando en las dos ocasiones consideradas se destacan de todo el proceso solo determinadas figuras, en ningún caso se ha roto con esto la dialéctica ya manifiesta, pues solo se trata de subrayar ciertos tramos parciales del proceso para revelar allí determinados desarrollos: la superación de la forma de la objetividad o el surgimiento de la realidad del tiempo en la experiencia.

del espíritu" desde el punto de vista de las comunidades reales que le dieron concreción, la breve "historia efectiva" de este párrafo representa una "historia del espíritu" elaborada desde la perspectiva de la forma del saber que asume este espíritu en su realización. Revisemos los tres momentos señalados para aclarar este punto.

Sobre la comunidad religiosa nos hemos pronunciado hace un momento. Se trata aquí no de la comunidad universal cristiana, culmen del desarrollo de la conciencia religiosa, sino de una comunidad de la religión natural, es decir, de una "tosca y embotada conciencia" (FE 469, ¶16) ante la cual comparece el espíritu absoluto, pero solo al modo de una sustancia indiferenciada y extraña, que se "siente" y en la que se cree, pero que se muestra como una profundidad insondable tan inmediata que resulta inaprehensible. Por ello, en este punto no ha iniciado aún el conocer del espíritu en la experiencia, y la conciencia solo tiene un rico contenido *en sí* que no se transforma en objeto *para ella*, es decir, que no adopta la forma del sí mismo en la que la conciencia pudiera reconocer sus propias determinaciones. Esta inmanencia inmóvil en una sustancia estática tiene lugar por fuera del tiempo del concepto y por ello Hegel la sitúa en el umbral de la historia del espíritu.

Para Hegel, esta historia comienza propiamente cuando la conciencia se vuelve sobre sí, y en lugar de esperar una revelación de esa esencia secreta, "se dirige a su propio mundo y su propio presente [para] espiritualizar con su sí mismo real" lo que hasta entonces era puro elemento abstracto (*ibíd.*). Es en esta segunda etapa donde en realidad tiene lugar la historia efectiva del espíritu. En ella se da ahora sí la transformación lenta y paulatina de una realidad primero externa, misteriosa y abstracta, o meramente en sí, en un mundo cuyas determinaciones se van haciendo cognoscibles y que, por tanto, va ganando un rostro familiar en el que la conciencia reconoce la acción de una razón espiritual que también determina su propio pensar y actuar. Con toda evidencia, Hegel incluye en esta etapa la historia completa de la experiencia espiritual de Occidente, desde la eticidad griega y romana, pasando por el largo proceso de formación [*Bildung*] que tuvo lugar en el Medioevo, hasta el mundo ilustrado moderno, que desemboca en su presente posromántico y posrevolucionario. Sin embargo, pese

a la amplitud de este desarrollo Hegel, parece conceder una atención especial a la etapa de la razón observante[21].

En efecto, en la espiritualización del mundo, es decir, en la transformación de la sustancia extraña en una realidad cercana animada por una racionalidad autoconsciente, Hegel subraya primero el papel de la observación: mediante ella, afirma, la conciencia "encuentra el ser allí como pensamiento y lo concibe, y al revés, concibe en su pensar el ser allí" (*ibíd.*). Lo que señala Hegel con esta afirmación no es otra cosa que el papel que jugó la racionalidad metódica de las ciencias experimentales modernas —como paradigma de la llamada "razón observante"— en la explicación y determinación causal del mundo natural físico. Como es sabido, con base en una observación minuciosa de los hechos empíricos, orientada desde esquemas nomológicos hipotéticos que se expresan en lenguaje matemático, las ciencias modernas lograron formular modelos universales explicativos con los que fue

21 Puede parecer extraño ese paso de la religión natural a la razón observante en esta historia efectiva del espíritu que estamos describiendo, pues se unen aquí dos estaciones de la experiencia que se encuentran situadas en niveles espirituales distintos; en efecto, la religión es parte del espíritu absoluto que está por encima o es *posterior* al espíritu del mundo, y la razón observante se incluye en la *Fenomenología* como parte de la "Razón" (C.AA), es decir, en un momento *anterior* al espíritu en la historia. Hay que recordar, sin embargo, que todas las estaciones singulares de la experiencia se recogen en alguna de las comunidades que en su desarrollo continuo constituyen el espíritu del mundo. Así, la razón observante representa la forma de razón propia del mundo espiritual de la Ilustración, del mismo modo en que toda forma de religión natural es parte de alguna comunidad real en la historia. A esta altura, es decir, cuando ya se ha expuesto todo el desarrollo del espíritu en las comunidades históricas (capítulo VI) y se han mostrado las formas religiosas del absoluto (capítulo VII) que acompañan a esas comunidades, Hegel ya ha realizado la cartografía total del camino de la experiencia, de modo que ahora se puede permitir la libertad de unir experiencias situadas en pisos distintos del espíritu, a sabiendas de que con el mapa de la experiencia siempre es posible recomponer el trayecto que las une. Pero dejando de lado ese hilo estructural que las vincula, las dos figuras pueden relacionarse negativamente, pues mientras que la religión natural representa la noche del nacimiento del espíritu, y por ello el misterio magno que no admite figuración alguna, la razón que observa rechaza todo misterio con el poder de la figuración externa (véase Vieillard-Baron 359).

posible calcular, predecir y controlar eventos y fenómenos del mundo físico. Conocemos también la revolución no solo epistemológica, sino también social y política, que significó este impresionante avance en el conocimiento y control del mundo natural, del que la física de Newton representó su paradigma fundamental. Lo que Hegel se propone, sin embargo, es evaluar el significado filosófico de estos desarrollos en las ciencias empíricas.

En ese orden de ideas, la razón científica o razón observante es juzgada aquí por su aporte al proceso de transformación de la sustancia en sujeto, es decir, en tanto contribuyó a eliminar la extrañeza y exterioridad de una realidad inhóspita, haciéndola accesible y familiar a la razón humana. A eso se refiere Hegel cuando afirma que con las ciencias empíricas el ser allí, es decir, el mundo inmediato existente, pudo ser concebido por el pensar, y, al revés, este pensar se mostró capaz de penetrar en el misterio del ser natural (FE 469, ¶16). Considerada desde esta perspectiva, la razón observante tuvo el mérito de enunciar, si bien de modo solo abstracto, "la *unidad* inmediata del pensar *y el ser*, de la esencia abstracta y del sí mismo", y de volver a despertar en el pensar la sustancia del comienzo, pero ahora como "unidad de la extensión y del ser" (*ibíd.*). Lo fundamental en este último planteamiento es esta doble "unidad" que aquí se destaca, pues lo que resulta valioso filosóficamente hablando en esta actividad metódica de la observación científica es que ella unifica la pura espacialidad o extensión con el ser de la naturaleza —por ejemplo, en Descartes, para quien el mundo físico es en esencia *res extensa*—, y desde este presupuesto unifica luego bajo un mismo entramado racional el mundo natural y el pensamiento humano. Así, la razón observante supera la exterioridad con que se presenta primero la naturaleza al lograr penetrar su obstinada espacialidad con el poder explicativo y predictivo de la razón científica, y de esta forma logra cubrir bajo el mismo manto racional al ser de lo existente y al pensar humano, a la sustancia y a la conciencia. Ahora bien, en tanto ese manto de racionalidad es ya una forma —si bien aún abstracta— de manifestación del espíritu, se comprende ya el significado espiritual que Hegel atribuye a la razón observante: ella representa un avance significativo en el conocer de la experiencia, es decir, en la transformación de la

sustancia en sí en una realidad con la forma del sí mismo; o lo que es igual, con ella el espíritu ha avanzado ya un buen trecho en el proceso de su realización interna, en la explicitación de sus diferencias y en su devenir autoconsciente desde ellas.

Ahora bien, ese juicio espiritual sobre la razón observante no es aún completo. Como es sabido, Hegel está lejos de compartir la admiración irrestricta al conocimiento científico tan propia de la ideología de la Ilustración y que llega incluso hasta Kant, quien veía en la ciencia moderna, sobre todo en la física, la expresión más alta y acabada del conocimiento fenoménico verdadero. Según Hegel, la ciencia moderna representa una forma de manifestación del espíritu, pero se trata aún de un espíritu abstracto; en ella, la sustancia informe e impenetrable del comienzo se configura como unidad de la extensión y del ser, y se hace accesible al pensar. Pero esa unidad lograda representa solo una sustancialidad sin vida "carente de sí mismo" (*ibíd.*). De esta forma, la expansión universal de un entramado de leyes causales con las que la razón observante pretendió apoderarse del ser de la naturaleza extensa puede considerarse un evento admirable y lleno de consecuencias para la praxis, pero para Hegel hace efectiva tan solo una unidad desolada e inerte que en su carencia de vida espiritual resulta aterradora. Contra ella debe afirmarse la figura de la individualidad, con la que llegamos al tercer momento de esta historia efectiva del espíritu.

Con la individualidad Hegel hace referencia a esa forma de conciencia propia del mundo espiritual posilustrado que ha visto las verdades revolucionarias de la libertad absoluta y de la voluntad general derrumbarse, y que vuelve a poner de relieve la verdad del individuo —primero como conciencia moral y luego como el individuo de la certeza moral—; o mejor, que toma al individuo como instancia de realización de la verdad y de la esencia universal. Nosotros ya hemos examinado la experiencia de esta conciencia individual que, a través del perdón y la confesión, ha dado luz a una comunidad de iguales conscientes de su contingencia, pero ciertos también de una verdad universal que van a tratar de discernir en el medio de su facticidad y finitud. En la historia efectiva que ahora describimos, se trata, sin embargo, de examinar la relación que esta conciencia establece con la temporalidad, o como se ha dicho antes, la manera en que el tiempo

brotará para esta conciencia en tanto realización del concepto, y no como un simple pasar de *ahoras* repetitivos. Esta relación de la individualidad con el tiempo ya ha sido insinuada en nuestro análisis: en efecto, a través de la experiencia posterior de la religión, la certeza moral que ha hecho experiencia de la contingencia reconoce que esta tiene que ver con la inexorable realidad del tiempo que se resiste a ser sometido en la representación de lo divino. No obstante, este planteamiento deberá ser profundizado más adelante. En el análisis de Hegel la pregunta por el aspecto temporal de la conciencia de la individualidad no se aborda directamente, sino a través de un rodeo que ilumina mejor el punto que se quiere señalar. Veamos.

El rodeo consiste en examinar la cuestión del tiempo no de manera directa en la forma de conciencia real de la individualidad, sino a través de uno de los modelos teóricos con los que el pensamiento filosófico trató de aprehender su esencia. Nos referimos a la idea fichteana del *yo* que se aborda en la segunda mitad del ¶16. En efecto, Hegel recuerda brevemente el largo proceso histórico en el cual —a través de la cultura, el utilitarismo o la libertad revolucionaria— se fue forjando la figura de la *conciencia individual*, cuya culminación en la certeza moral ve la luz en su propio presente. Pero en lugar de quedarse en este desarrollo de la experiencia, Hegel se concentra en el "pensamiento de su más íntima profundidad", es decir, en el planteamiento filosófico que quiso aprehender a esta figura y que proclamó entonces al "yo=yo" como la esencia del individuo (FE 470, ¶16). Es aquí, en este esquema teórico, donde se muestra primero el lugar que le corresponde al tiempo. El yo fichteano se expresa como una identidad (yo=yo), es decir, no como un simple *sí mismo*, sino como el movimiento de un sí mismo reflejándose incesantemente dentro de sí, como un proceso permanente del que brota y se sostiene "la igualdad del sí mismo consigo". Ahora bien, lo que a Hegel le importa destacar aquí es que este *yo* como "absoluta negatividad" o como "diferencia absoluta" ya no tiene diferencias reales que se le opongan; en ese sentido, él ha superado también al tiempo. En efecto, al concebir al yo como este movimiento de permanente igualación consigo mismo, Fichte supera la escisión que separa al yo (el "sí mismo que se sabe") del tiempo que constituiría su diferencia pura y objetiva. En otras palabras, para

un yo que es simple identidad consigo mismo, el tiempo comparece como un escollo objetivo, es decir, como un puro pasar exterior incontrolable; por el contrario, para el yo fichteano, cuya movilidad se recoge en la fórmula yo=yo, esa diferencia del tiempo se cancela y pierde efectividad y realidad al ser remitida al dinamismo interno de su propio movimiento de autoidentificación constante. A un yo que es meramente sustancia (Descartes) el tiempo se le opone como una realidad externa y avasallante; para el yo fichteano concebido como actividad de ponerse a sí mismo, y que por ello no es solo sustancia, sino además sujeto, el tiempo en cambio ya no tiene realidad en sí, sino que es solo resultado de su propio movimiento, una derivación de su actividad de diferenciarse y de retornar de su diferencia. Por eso, dice Hegel, en el modelo de Fichte "la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud y sin pausa, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; ella es la quietud objetiva de la *extensión*, pero esta es la pura igualdad consigo misma, el yo" (*ibíd.*).

Con esta última observación podemos ya hacer visible el principio básico que guía la historia efectiva del espíritu que aquí se narra. En tanto historia de la experiencia, ella se orienta por su principio general, esto es, por la idea de que la experiencia debe transformar la sustancia exterior solo *en sí* en un objeto que es *para la conciencia* por exhibir sus mismas determinaciones conceptuales. Pero, como veíamos, la historia efectiva no simplemente repite la experiencia, sino que busca mostrar de qué manera brota en ella "la forma del saber del espíritu", es decir, el tiempo. Pues bien, ese surgir del tiempo, o mejor, esa conciencia de una realidad del tiempo que ha estado presente desde el comienzo es justo lo que se ilustra en las tres etapas recorridas. Al comienzo, para la comunidad religiosa, el concepto es pura sustancia extraña y objetiva, pero luego, como razón observante, esta exterioridad del ser se mitiga parcialmente en tanto la observación logra integrar y subsumir el ámbito de la realidad natural extensa en el interior de su propio pensamiento racional. Ahora bien, justo al cancelar la realidad exterior del espacio se hace visible la realidad del tiempo, entre otras cosas, porque la conciencia científica que logró calcular y predecir los eventos del mundo solo físico se mostró incapaz de hacer lo mismo con la realidad histórica del mundo espiritual humano, cuyo acontecer y deriva se resisten a

toda normalización, previsión y control. Hegel parece señalar que la individualidad del yo, tal como fue concebida por Fichte, se planteó entonces como una respuesta filosófica a esta realidad obstinada del tiempo; según su planteamiento, en efecto, el tiempo no tiene esencia propia, sino que deriva de la pura actividad del yo absoluto, de modo que si antes, en la razón observante, "la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo" (FE 470, ¶16).[22]

La historia efectiva del espíritu significa, en último término, la historia del concepto que como sustancia inmóvil constituye tan solo un contenido impenetrable meramente intuido, pero que luego se realiza como espíritu, abriendo sus diferencias internas y recogiéndolas de nuevo en un saber cada vez más rico de sí mismo. Hegel ilustra esta historia desde la experiencia, esto es, como el proceso por el cual el conocer de la conciencia en la experiencia va integrando de forma paulatina la realidad solo exterior de la sustancia, hasta que en su último momento solo le resta horadar la obstinada exterioridad del tiempo. Y a la altura de este punto va nuestro análisis. El caso es que antes de concluir esta historia en la experiencia, Hegel efectúa un rodeo intercalando en este punto la solución fichteana a la cuestión de la exterioridad del tiempo. Pero esta referencia a Fichte solo tiene el propósito de deslindarse de él y el de resaltar, en contraste con su solución, la manera genuina de hacer experiencia del tiempo. En efecto, el *yo absoluto* de Fichte representa un simple constructo o modelo teórico que no atiende a las vicisitudes propias de la experiencia real. Con él se postula una subjetividad absoluta como origen metafísico del tiempo, pero con eso no se tiene en cuenta la manera en que la

22 Baptist concibe esta historia efectiva que estamos reconstruyendo como una historia de la filosofía moderna al hilo del pensamiento del tiempo, o lo que es igual, como una narración del "tiempo concebido del pensar", en la que encuentra alusiones a Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling y Fichte, entre otros (248-249). A nosotros nos parece exagerado este intento por ver aquí una historia filosófica del tiempo, pero estamos de acuerdo con Baptist cuando afirma que el proceso aquí descrito debe verse como una "apropiación del tiempo mismo [...] un camino hacia el tiempo gracias a un cambio de acento desde la centralidad de la extensión del ser (como *res extensa*) hasta la prioridad del tiempo (como temporalidad del sí mismo)".

conciencia concreta que hace experiencias en el mundo asume efectivamente esa realidad de la temporalidad, ni se advierte la verdadera naturaleza ontológica del tiempo, ni mucho menos se brindan elementos para diseñar una forma de experiencia que aprehendiera la esencia conceptual del tiempo.

Todo esto último es, sin embargo, lo que en realidad le importa a Hegel. Por ello, las soluciones estrictamente ontológicas, la del yo absoluto de Fichte, pero también la de la sustancia absoluta de Spinoza, le resultan insuficientes. Para él, una ontología, o mejor —para no introducir aquí nociones que no pertenecen a su vocabulario— una concepción acerca del ser último o de la fuente primaria de sentido de todo lo real, no puede elaborarse con independencia de la experiencia. Y es atendiendo este principio que el saber absoluto como saber filosófico del concepto, es decir, como ontología elemental de grado cero, ha sido elaborado por el filósofo desde el interior del movimiento real de la experiencia. La historia efectiva del espíritu que se narra en ¶16 no culmina, entonces, con la individualidad en la versión filosófica de Fichte: esta representa solo un desvío del camino de la experiencia. Ella concluye con la individualidad real, es decir, con la certeza moral que ha hecho experiencia. Ya antes hemos descrito el tipo de vida que esta conciencia encarna, sus expectativas y la verdad que busca realizar en su praxis. Se trata, como se recordará, de un individuo, o mejor, de una comunidad de individuos, que ya no puede desconocer la contingencia que condiciona todo su actuar y su conocer, pero que en medio de esta finitud conserva la certeza de una esencia universal, de manera que su propósito es ahora identificar y hacer efectiva en su situación singular esta instancia universal de sentido. Todo esto ya se ha dicho, pero lo que ganamos ahora con la inserción de esta individualidad en la historia efectiva es comprender que la consecución de este propósito, es decir, la realización de esta reconciliación de lo finito y lo infinito, de lo singular y lo universal, solo es posible si se vence de alguna manera la última objetividad exterior que se le atraviesa a la conciencia en su experiencia: la realidad del tiempo. Desde la historia efectiva realizada por el filósofo se confirma entonces lo que la certeza moral ya había intuido y lo que la conciencia religiosa ya había reconocido en sus experiencias,

a saber, la necesidad de superar el tiempo que, como pura inquietud sin pausa, dilata o destruye toda forma estable de reconciliación con lo universal. Pero esta especie de convergencia no debe hacernos olvidar que en este punto el filósofo, que ya ha alcanzado el saber absoluto del concepto, encarna una perspectiva más aventajada, pues mientras que la conciencia vive aún la realidad del tiempo como una exterioridad con la que no sabe qué hacer, el filósofo ya reconoce en ella la forma de realización en la existencia del concepto, es decir, la forma de saber del espíritu sobre sí[23].

Antes de aclarar esto último, conviene asegurar lo obtenido en la exposición anterior. Para Hegel, la historia efectiva consiste en el trabajo del espíritu por el cual este hace brotar en la experiencia real "la forma de su saber de sí", es decir, el tiempo. La última estación de esta historia se encuentra en la individualidad, pero no en la individualidad filosóficamente concebida como yo absoluto, sino en la figura de la conciencia individual cuya forma más madura ha resultado ya de la experiencia de la certeza moral. Ahora bien, en tanto para esta conciencia el tiempo se vive aún como exterioridad u objetividad extraña, ella no ha concluido aún la historia efectiva. Para hacerlo, la conciencia tiene que dejar de considerar el tiempo como un simple obstáculo o una mera realidad hallada que se opone a la reconciliación, y aprehenderlo como la forma en que el espíritu se da existencia a sí mismo. Lo que falta entonces es vencer la realidad solo exterior

23 En un análisis que, si bien no se elabora desde la perspectiva de la experiencia, coincide en buena medida con el nuestro, K. de Boer lee estas líneas en clave kantiana. De esta forma, el tiempo que aquí entendemos como la "forma de realización del concepto" o la "forma de saber del espíritu sobre sí", o visto desde el lado de la conciencia, como la "última exterioridad que se le opone a esta en su experiencia", se presenta en esta autora como la "última condición de posibilidad de la realización del concepto" (Boer, *On Hegel* 104). Según esto, tales planteamientos de Hegel sobre el tiempo deben verse como una radicalización de la filosofía trascendental de Kant, una en la que el ego trascendental sería reemplazado por el concepto (*ibíd.* 122). Lo curioso aquí es que el tiempo solo sería condición de la efectuación del concepto en la medida en que se va anulando como poder independiente, es decir, si "se hace el mismo un modo del concepto" (*ibíd.*), en lugar de perseverar como una potencia opaca que todo lo disocia.

del tiempo en una aprehensión de su verdadero interior espiritual y conceptual. ¿Cómo puede la conciencia realizar esa tarea? Instruida acerca de la contingencia que de manera necesaria acompaña a la experiencia, y desengañada, además, de la forma de reconciliación que propone la religión, la conciencia no parece encontrar por sí misma la respuesta al enigma y al secreto del tiempo, la senda que le permita superar el escollo que representa su existencia indiferente y continuar el camino interrumpido de la experiencia. Se señala con esto, como ya se ha dicho, la situación histórico espiritual del presente de Hegel, esto es, la condición anímica de sus contemporáneos que se quieren decididamente modernos e ilustrados, pero que resultan incapaces de realizar esa Modernidad, desconfiados como están de los grandes ideales que buscaron encarnarla, recelosos de un retorno a la religión y escépticos ante las propuestas filosóficas del momento. Hegel, sin embargo, se quiere mostrar como representante de un pensamiento superior. Y si la conciencia por su cuenta no puede salir de esta encrucijada, y, por otra parte, si no vale recurrir a filosofías como la de Fichte, que más que mostrar cómo lidiar con el tiempo solo proponen una suerte de escapatoria irreal a este, Hegel considerará que un pensar como el suyo, que arriba al absoluto desde una confrontación genuina con la experiencia, sí tiene la clave que abrirá a la conciencia el cerrado misterio del tiempo.

El párrafo ¶17 avanza en esta dirección, al indicar que el saber absoluto del concepto al que ha llegado el filósofo puede transfigurarse en un saber propio de la conciencia: un saber que sabe del tiempo como del concepto, y con el que culmina así la historia efectiva del espíritu. Lo primero que en este pasaje se realiza, sin embargo, es descartar las versiones solo parciales del absoluto que proponen otras filosofías, y en contraste con estas hacer valer el resultado al que ha llegado el pensamiento de Hegel:

> El espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia, y en el no ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, y que igualmente como sujeto sale de ella para adentrarse en sí mismo. (FE 470, ¶17)

Así pues, lo que "se ha mostrado ante nosotros", es decir, el resultado de la observación de la experiencia por parte del fenomenólogo no tiene nada que ver con las abstractas elucubraciones que hacen del absoluto una pura autoconciencia (Fichte) o una pura sustancia que todo lo absorbe (Spinoza), sino el concepto como movimiento incesante del diferenciarse y del retorno desde la diferencia. Una vez esto se deja en claro, sí es posible indicarle a la conciencia de qué manera puede ella hacer experiencia de este concepto que se realiza en el tiempo: pues si el espíritu no es sino la "fuerza de permanecer igual a sí mismo en su enajenación" entonces el saber de la conciencia no consiste en otra cosa que "en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad" (FE 471, ¶17). Dicho de otra forma, si el absoluto no es una autoconciencia replegada sobre sí ni una pura sustancia que niega las diferencias, sino una potencia que se exterioriza y se diferencia, manteniéndose idéntica en este salir de sí, entonces la conciencia que quiere acceder a él en la experiencia no puede saber de este absoluto tomando la forma de un yo autoconsciente que tema enajenarse, pero tampoco entregándose al abismo homogéneo de una sustancia indiferenciada, sino que su saber debe considerar las diferencias en lo real, no para permanecer en ellas, claro está, sino para advertir, como en una "aparente inactividad", que ellas no son nada en sí mismas, y que a pesar de la diversidad y la pluralidad del mundo que realzan, la realidad conserva una unidad a la que siempre retorna[24].

Este saber que considera las diferencias para retornarlas a la unidad es, pues, el saber de la conciencia que debe resultar apto para aprehender al espíritu en su movimiento de enajenación y superación de la enajenación; apto para captar de manera vivencial y ligada a la praxis —es decir, no al modo de la aprehensión especulativa propia del filósofo— la realización del espíritu o, lo que es igual, la existencia del concepto. Pero ¿de qué manera este saber logra vencer la pura exterioridad del tiempo? ¿De qué manera en él se reconoce al tiempo en su

24 Por eso, este saber "aparentemente inactivo" no es en este punto tan solo el saber del "nosotros", es decir, no es solo el saber desde la perspectiva del filósofo que se limita a observar el curso de la experiencia (Collins 414).

verdadera valencia ontológica, esto es, como realización del concepto? La respuesta ya está incluida en todo el análisis precedente. En efecto, el filósofo ya ha determinado el tiempo como el concepto que existe en tanto diferencia: desplegado en su complejidad y haciéndose efectivo en la heterogeneidad y pluralidad de lo real. En esa medida, el tiempo es la fuente y el origen de la diferencia y la diversidad del existir, o como ha dicho Hegel, "la necesidad que pone en movimiento la inmediatez del en sí" o la fuerza de la mediación que revela la riqueza y la diversidad interna del concepto uno. Pero entonces, si esto es así, la conciencia que instruida por el filósofo no teme a su enajenación, sino que sabe y "considera la diferencia", realiza de manera necesaria en este saber una aprehensión del tiempo como fuente de la diferencia; y si además esa consideración no se queda en la afirmación de lo diverso en sí mismo, sino que advierte que esa diferencia "retorna a la unidad", entonces es claro que esa aprehensión del tiempo es más que el simple advertir su pasar irrefrenable, sino que tiene lugar como un captar al tiempo en unidad, articulado y estructurado internamente, o sea, no como mera fuente de diferencias dispersas, sino a la vez como potencia que reúne y unifica lo disperso. En conclusión, este saber, que todavía no se ha hecho efectivo en la historia, sino que es apenas una proyección del filósofo para la experiencia por venir, vendría a consumar la historia efectiva, vendría a mostrar la forma del saber de sí del espíritu; es decir, a mostrar al tiempo y a la historia no como mero acontecer ciego, sino como realización del absoluto en el mundo y la existencia concreta. Este saber es el saber absoluto como figura de la experiencia.

3. El saber del objeto en la experiencia absoluta: el recuerdo

Luego de las dos secciones precedentes, nuestro análisis ha obtenido ya resultados importantes en la determinación de la experiencia del saber absoluto que conviene recapitular. En un primer momento, hemos elaborado, desde el interior del movimiento de la experiencia, pero también con la ayuda del saber conceptual del filósofo, el objeto que exhibe la conciencia en su nueva configuración. Dicho objeto no es otro que Dios o el absoluto, pero entendido no como una entidad trascendente, sino como una potencia de sentido

que se hace efectiva en el mundo histórico; en la terminología del filósofo, se trata del concepto existiendo como tiempo o del absoluto como el inscribirse mismo del sentido en la historia. En un segundo momento, hemos acompañado la exposición hegeliana de lo que llama la "historia efectiva del espíritu", cuyo propósito es mostrar de qué manera surge en la experiencia este nuevo objeto, es decir, la realidad del tiempo.

Hemos visto entonces que la dimensión del tiempo, que está presente a lo largo de todo el camino de la experiencia, solo se hace visible para la conciencia cuando el tiempo se yergue ante ella como una objetividad externa, como una última exterioridad o realidad en sí que se resiste a ser transfigurada en espíritu, es decir, a ser determinada con las mismas referencias de sentido que constituyen al pensar humano, y que cada vez más han ido permeando de significatividad una realidad sustancial al principio extraña y desconocida. El tiempo surge para la conciencia entonces como el último residuo de sustancia que se opone a ser penetrado por un pensar autoconsciente y a devenir con ello espíritu y concepto. Esa resistencia obstinada del tiempo es la que experimenta la conciencia religiosa cuando advierte que su mundo histórico real no se ajusta en su contingencia al plan de Dios, o la que para el filósofo se hace evidente en la incapacidad de la razón científica para determinar y dominar la realidad temporal del mundo humano, luego de haber incluido en una estructura nomológica explicativa al ser extenso de la naturaleza. Pero si el tiempo se muestra aún como exterioridad irrebasable, significa que él no comparece todavía para la conciencia real en su auténtico significado espiritual, y que entonces la historia efectiva no se ha consumado.

Para animar este movimiento, Hegel presenta al final de esta exposición una especie de prospecto o de anticipación de lo que debería ser un verdadero saber del tiempo en la experiencia, es decir, una guía que oriente a la conciencia hacia una genuina aprehensión del tiempo como concepto, es decir, hacia un saber del absoluto que sea efectivo como forma de vida. Se trata, como vimos, de un saber que se despliega como una "aparente inactividad" y que en tanto debe ajustarse a la estructura de su objeto, el concepto absoluto, se realiza a partir de una consideración de la manera en que "lo diferente se

mueve en él mismo y retorna a su unidad”[25]. Pero el filósofo no se queda en esta primera formulación, sino que enseguida añade de manera enigmática que en este saber “el espíritu ha cerrado el movimiento de configuración, al ser afectado él mismo por la diferencia no sobrepasada de la conciencia” (FE 471, ¶18). ¿Qué quiere decir esto? Hegel nos ofrece en estos planteamientos varias caracterizaciones de este saber absoluto de la conciencia que ahora tenemos que precisar en detalle. Con esto completaremos la determinación de la nueva configuración de la conciencia del saber absoluto, tanto en su objeto como en su saber, y podremos examinar entonces la naturaleza y forma de realización de su experiencia.

Estas tareas determinan el itinerario de lo que resta de nuestro análisis. En él tenemos que elucidar entonces en qué consiste este saber “aparentemente inactivo”, en qué medida él “está afectado por una diferencia no sobrepasada”, o de qué manera logra “retornar a la unidad lo diferente”. Sin embargo, si hasta el momento nuestro estudio se ha limitado a penetrar de manera exhaustiva en el texto hegeliano, completando sus vacíos y resaltando en él líneas argumentativas que no son evidentes a primera vista, para la elucidación de lo que queda este texto ya no nos brindará el mismo apoyo. En esa medida, nuestro análisis pretende ser legítimamente, hasta el punto al que hemos llegado, una interpretación consistente de la sección del “Saber absoluto” en sus primeros diecisiete párrafos; pero para abordar lo que falta por considerar —es decir, los párrafos del 18 al 21— y poder mostrar lo allí expuesto en continuidad con el resto de nuestra lectura, es necesario introducir consideraciones que no se encuentran en el texto, más aún, que no se hallan ni siquiera en algún otro lugar de la obra de Hegel. En todo caso, la introducción de estos planteamientos no será injustificada, pues su inclusión mostrará su pertinencia al permitir al final una lectura coherente de la totalidad del saber absoluto en la que se recojan también las oscuras y dispersas tesis de los últimos párrafos. Con esta estrategia hermenéutica no se trata, pues, de introducir en

25 Vale la pena recordar que esta es una formulación equivalente a la que Hegel emplea para caracterizar el ‘concebir’ general [*Begreifen*], que analizamos al final del capítulo anterior.

el pensamiento del saber absoluto elementos teóricos que le fueran extraños, sino de hacer explícito en ese pensamiento contenidos que de alguna manera pertenecen a la reflexión de Hegel, pero que no son presentados de forma explícita, y que quizás ni siquiera fueron suficientemente reconocidos por él.

Para aclimatar el punto que queremos poner en juego en medio de la exposición del saber absoluto, podemos comenzar considerando con atención lo que está implicado en la idea de una experiencia del tiempo, pues, de hecho, como hemos visto, de eso se trata en este saber. Dejando por un momento de lado el sentido específico que tiene la noción de *experiencia* en Hegel, tenemos que preguntarnos qué significa que se haga una experiencia del tiempo y de qué manera tendría lugar algo así. Estas cuestiones, nos parece, no son para nada ajenas a Hegel, si bien es cierto que en ningún lugar de su obra las toma como objeto de su reflexión. En efecto, en la exposición que ya hemos seguido nos hemos encontrado varias veces con una respuesta general a esta problemática, formulada no obstante de manera negativa, esto es, postulando lo que *no* es una experiencia del tiempo. Así, Hegel ha señalado que ni la representación vulgar que hace del tiempo una línea vacía sobre la que se superpusieran los distintos acontecimientos, ni la representación kantiana, que muestra al tiempo como una forma de la intuición del sujeto, constituyen genuinas experiencias de este. Del mismo modo, la filosofía de Hegel distingue claramente —como nos hemos esforzado en mostrar— el saber (solo para el filósofo) de que el tiempo es el concepto en su existencia, de una experiencia del tiempo propia de la conciencia.

De lo anterior queda claro que una experiencia del tiempo no debe confundirse con una elaboración teórica o una conceptualización de este. Hacer experiencia del tiempo no significa, en ese sentido, aprehenderlo en una estructura explicativa que hiciera explícita a la conciencia su naturaleza y esencia, sino vivenciarlo de alguna forma en el medio de las prácticas más elementales del ser humano; no aprehenderlo objetivamente como a distancia, sino “sentirlo” en primera persona, “advertir su presencia” inmediata y saberlo como integrado en las formas más básicas de nuestra apertura al mundo. En esa medida, en una experiencia del tiempo va incluido un “saber” de él, pero no se trata de un saber discursivo y teórico, sino de uno

ligado a la acción que quizás es incapaz de formular lo que él es, pero que conforma y modula de manera efectiva los distintos modos del comportamiento humano con su realidad sentida.

La pregunta que se plantea entonces a partir de lo anterior es cómo puede tener lugar una experiencia así. Pues bien, aquí queremos sostener que en la filosofía de Hegel, y más específicamente en la *Fenomenología*, se responde a esta cuestión a partir del *recuerdo* [*Erinnerung*]: el fenómeno fundamental a través del cual la conciencia hace experiencia del tiempo. Desarrollaremos este punto enseguida, pero la idea básica aquí contenida es simplemente que la conciencia no hace experiencia de la realidad del tiempo por sí mismo, sino tan solo en la mediación con el recuerdo; dicho de otra forma, que solo porque recordamos "sabemos", percibimos, sentimos o advertimos la existencia del tiempo; o aún en otra formulación: que el tiempo solo es real como recuerdo.

Uno estaría tentado a afirmar que el tiempo ya comparece a la conciencia cuando esta simplemente advierte el puro pasar de los instantes, digamos, si se detiene a observar el ciclo indetenible de un segundero, aunque esto tampoco sería necesario. Pero si se mira con atención, solo se advierte el paso del tiempo, o el girar de la manecilla solo se interpreta como "paso del tiempo", si y solo si la conciencia ya recuerda. En ese sentido, alguien que no recordara no vería el tiempo pasar, sino solo, una y otra vez, un ahora inmediato o una manecilla detenida cada vez sobre un punto del tablero, pero no su desplazarse sobre él. Por otra parte, advertir el puro paso del tiempo parece una situación más bien neutra y privada de contenido, y por ello artificial y derivada, y no una experiencia de nuestro concreto ser en el mundo que pudiera llamarse propiamente así. El recuerdo, por el contrario, nunca es neutro ni carece de contenido: siempre es recuerdo de algo y siempre está teñido de vivacidad y de algún grado de afecto y emoción, de manera que todo recordar es ya una experiencia en el sentido básico de que allí "algo nos pasa". En ese doble sentido, pues, el recuerdo resulta ser la forma más primaria de experiencia del tiempo, siendo incluso condición del mero captar su paso indetenible[26].

---

26 La pregunta que estamos considerando, es decir la cuestión acerca de cuál sería la experiencia primaria del tiempo, tiene un largo pasado en

Estas consideraciones resultan, sin embargo, un tanto extrínsecas a la filosofía hegeliana. Con ellas solo buscábamos indagar por una posible manera de comprender el fenómeno corriente del recuerdo como la experiencia más primaria de aprehensión del tiempo para la conciencia, pero si bien es cierto que Hegel no descalifica abiertamente un planteamiento de este tipo, se debe reconocer también que una reflexión así no hace parte de su investigación. Ella puede hacer parte de la fenomenología contemporánea, pero la *Fenomenología* de Hegel conserva una orientación muy propia y específica[27]. No obstante, lo que sí resulta evidente es que dentro de este proyecto fenomenológico Hegel elabora una muy particular noción de *recuerdo* que será decisiva para la experiencia del tiempo, pero esta experiencia hay que entenderla de nuevo en el sentido peculiar que le otorga a este término este

---

la tradición filosófica occidental. Fue respondida, p. e., ya en Aristóteles, quien encontraba esa experiencia fundamental en la capacidad humana de prever, es decir, de proyectarse al futuro y anticipar lo que aún no es (*De anima*, 433b7). El sentido del tiempo es así un sentido para el porvenir, y es un sentido específicamente humano, pues el animal queda capturado en su presente inmediato. Otros planteamientos filosóficos encuentran esa experiencia básica en una aprehensión más bien contraria a la señalada por Aristóteles, es decir, no en el tiempo de que disponemos hacia adelante para llenar con nuestros proyectos, sino como lo que se nos escapa permanentemente, lo que se nos desliza y escabulle de manera constante. A nuestro modo de ver, estas formas de experiencia del tiempo son subsidiarias de una aprehensión del tiempo como de un pasar, sea como el pasar hacia adelante, donde se realiza lo que se ha anticipado, sea como el pasar que consiste en hundirse y desaparecer en una nada improductiva; en esa medida, estarían condicionadas por el recuerdo que, para Hegel según nuestra lectura, representa la manera primaria en que se manifiesta el tiempo a la conciencia. Como sea, nuestro propósito primario no es el de intervenir en esta cuestión. Para ello deberíamos referirnos a la fenomenología más reciente y sus análisis de la cuestión de la temporalidad. Aquí solo nos interesa iluminar el fenómeno del recuerdo en tanto él nos permite aclarar la experiencia hegeliana del saber absoluto.

27 Como hemos mostrado, las consideraciones más detalladas de Hegel sobre el recuerdo tienen lugar en la psicología de la *Enzyklopädie* (cf. *Enz* §452-454), y en esa medida, como parte de un análisis de las funciones del espíritu en su despliegue y realización, y no desde la perspectiva de su lugar en la experiencia, que es lo que aquí nos interesa.

filósofo. En otras palabras, también para el pensamiento hegeliano resulta decisiva una comprensión del recuerdo como vinculado a la experiencia del tiempo, aunque ese vínculo tiene otro significado que el que acabamos de considerar, si bien ambos se encuentran relacionados. Por lo pronto, vamos a dejar de lado el vínculo más silvestre que puede identificarse entre el recuerdo y el sentido del tiempo para concentrarnos en el vínculo específico que propone Hegel. El pensamiento hegeliano elabora una forma particular de recuerdo que ocupa un lugar central en el movimiento total de la experiencia de la *Fenomenología*. Ahora bien, este tipo especial de recuerdo se hace visible primariamente en su forma de realización negativa, es decir, como *olvido*. Conviene, pues, hacer algunas precisiones generales sobre el olvido antes de pasar al olvido que se hace manifiesto en el camino de la experiencia dialéctica y continuar luego hacia su contracara, es decir, el recuerdo.

***

Tanto en castellano como en alemán, la noción de *olvido* ofrece diversas acepciones: no retener algo en la memoria [*nicht be-halten*] (como cuando se olvida un número de teléfono), no pensar en algo [*nicht daran denken*] (como al olvidar traer un libro), no tener en cuenta algo [*nicht mehr darauf kommen*] (como cuando se olvidan las ofensas de alguien) etc. Lo que resulta fundamental en estas acepciones es que en todas ellas el olvido es una operación que depende de otra, y si en todos los casos el olvido aparece en general como un *no retener* (en la memoria o en el pensamiento), resulta evidente que la operación que le es correlato es una forma del *retener*. En otras palabras, el olvido no es nada en sí mismo, sino que debe ser concebido desde un retener del cual resulta ser su lado negativo. En esa medida, Heidegger pudo afirmar que es un contrasentido decir, por ejemplo, que “una piedra olvida”, pues solo olvida propiamente quien esté en capacidad de retener, y decir de una piedra que puede retener algo claramente es un absurdo[28]. Es también Heidegger quien

28 M. Heidegger (2003), *GA* 43, 39. Buena parte de las consideraciones sobre

destaca, dentro de sus múltiples acepciones, dos formas esenciales del olvido en tanto no-retener: de un lado, el olvido como el simple no tener presente y, del otro, el olvido como no-recordar; de manera que a cada uno de ellos correspondería respectivamente un retener como un tener presente [*vergegenwärtigen*] y un retener como recordar [*sich erinnern*]. Tenemos pues, por un lado, un olvidar que no es más que la incapacidad (que puede ser también una falta de voluntad) de mantener o retener en la memoria o en la conciencia algo, y cuya operación opuesta es justo el "tener presente"; y por el otro un olvidar que es más complejo, un olvidar que no es simplemente "no poder tener presente", sino que implica sustraerse de una situación de sentido o retirarse de un horizonte de significatividad, y cuya operación inversa debe entenderse como un "recordar", y no solo como un "tener presente".

Un ejemplo puede ayudarnos a ilustrar estas dos realizaciones del olvido: si olvido el nombre de una persona, puede tratarse del simple ya no tener presente (se me escapa el nombre de un conocido), pero si con el nombre se me olvida la persona misma, y esta persona es, digamos, un maestro que en algún momento resultó decisivo para mi vida futura, entonces ya no se trata de una mera desatención, sino que ese olvido implica que, de alguna forma, con mi pensar y con mi actuar ya me he sustraído de una trama entera de significaciones que antes resultaba decisiva para mi existencia, para mi relación con el mundo, con los otros y conmigo mismo. Hay pues un olvido que se refiere al simple fenómeno de no mantener en la memoria, y hay otro que va mucho más allá, pues señala la retirada del ser humano de un campo de sentido que en algún momento sostenía su praxis, sus creencias y su forma entera de ser en el mundo. Los dos fenómenos en buena medida son independientes, pues yo puedo recordar algo en el sentido de establecer con ese algo una relación significativa (de incorporarlo a una apertura de sentido que me es propia) sin necesariamente tenerlo presente en un momento dado en la conciencia y, por otro lado, puedo mantener algo en la memoria sin guardar con él

el olvido y el recuerdo que aquí presentamos las hemos tomado de estas lecciones de Heidegger sobre la segunda intempestiva de Nietzsche.

ninguna vinculación existencial significativa. Este último caso es el que señala Heidegger como el de alguien que vive en medio del ente, pero ya no bajo las relaciones de apertura de sentido que en algún momento histórico allí fueron decisivas.

No hemos recurrido a estos planteamientos de Heidegger pretendiendo comprometer a Hegel con su peculiar ontología, sino tan solo con el propósito de identificar con su ayuda el sentido del olvido y del recuerdo que pensamos que es operante en la *Fenomenología*. Ya hemos dicho que olvido y recuerdo son dos operaciones que solo se comprenden en su mutua relación. Con Heidegger, hemos identificado dos formas básicas de realización del olvido que definen dos constelaciones distintas de esta relación. Por un lado, tenemos la constelación que hace del olvido-recuerdo el simple juego del no-retener/retener en la memoria, es decir, el ejercicio de dos operaciones coincidentes que pueden tomarse como procesos empíricos y psicológicos de la mente. Pero, en segundo lugar, la constelación del olvido-recuerdo puede ganar una significación ontológica profunda, que hace del recuerdo el habitar al interior[29] de un horizonte de sentido particular; de una apertura de mundo específica que resulta ser condición y a la vez producto de nuestras creencias, prácticas y formas de comportamiento humano ante el mundo, y que, correlativamente, hace del olvido una suerte de retirada o sustracción de ese campo de significatividad.

---

29 Ya hemos señalado varias veces que el término alemán para el recuerdo, *Erinnerung*, muestra muy bien ese sentido de interiorizar [*innern*] o de estar en el interior (en este caso, de un entorno de sentido) que no es visible en nuestra palabra castellana. *Recordar* viene más bien del latín *recordare*, donde "cordare" viene de *cordis*, es decir, el corazón. Si uno quiere hacer valer esta alusión al corazón para ver en el recordar un proceso menos mecánico y teórico, y más ligado a una especie de relación de intimidad y afecto con lo recordado, hay que prevenir contra esta lectura, advirtiendo que aquí solo se hace valer la idea antigua de que el corazón era la sede de la memoria. Sin embargo, aunque no sea posible relacionar el recuerdo con un ir al o estar en el interior, sí es posible hacer valer su cercanía con términos como *acordar* o *concordar*, de manera que en el recuerdo no se trata meramente de hacer presente algo singular, sino de crear o entrar en resonancia y concordancia con un todo más amplio desde ese algo.

Ahora bien, desde la primera constelación —o sea, el olvido-recuerdo como actividad psicológica— es posible trazar un vínculo con la experiencia básica del tiempo. De hecho, hemos señalado ese vínculo antes al considerar el ejercicio espontáneo de recordar y olvidar (del "mantener presente algo" y del "no poder retenerlo") como la fuente primaria de un sentido elemental del tiempo; así, algo hundido en el olvido se presenta de pronto nuevamente a la conciencia, se recuerda, y hace evidente una dimensión del pasado, o algo ya adquirido de pronto ya no se retiene y se olvida, dando espacio a nuevos contenidos que abren la conciencia hacia el porvenir. La actividad constante de este juego del olvido-recuerdo en el que siempre está inmerso el ser humano se muestra entonces como el lugar desde el cual, en cada momento, se abre y despliega el tiempo para la conciencia. En otras palabras, la conciencia no está en el tiempo del modo en que un individuo estaría contenido en un receptáculo; la existencia no es temporal por tener lugar dentro de un tiempo sustancial. Más bien, habría que decir que solo hay tiempo porque la conciencia olvida y recuerda, que solo en la actividad de este tener-presente y no-mantener va surgiendo para la conciencia humana algo como una dimensión temporal, que luego, por supuesto, puede ser abstraída de este origen y representada como una línea vacía, como sucesión medible de ahoras o como forma subjetiva de la intuición, pero que en sí no tiene ninguna realidad que le sea propia.

Pero al lado de esta configuración empírica o psicológica del olvido-recuerdo hemos identificado una "constelación ontológica". La hemos llamado así porque no se refiere a estos fenómenos en tanto capacidades naturales, antropológicas o psíquicas de la especie, sino que los aborda como rasgos definitorios del ser del ser humano. Así, olvido y recuerdo no son simples operaciones mentales, susceptibles de ser tratadas objetiva y empíricamente, sino ante todo realizaciones que hacen posible la existencia y experiencia propiamente humana, esto es, la experiencia que consiste en estar siempre en medio de horizontes de sentido que surgen, se sostienen y se reelaboran de manera constante en la confrontación irremediable con lo que acontece. En este contexto, el recuerdo aparece como un ir adentro y permanecer en el interior de una esfera abierta de sentido, y el olvido como una

forma de sustraerse o retirarse de este ámbito. De nuevo, es necesario subrayar la mutua dependencia entre los dos fenómenos que impide a la experiencia humana alojarse en alguno de los dos, cancelando el otro. En este sentido, no hay ni un estado de olvido ni uno de recuerdo absolutos; más bien, el ser humano vive siempre en el recuerdo en tanto su existencia se despliega de manera necesaria en el interior de un horizonte de sentido, pero a la vez siempre está en el olvido, pues esa pertenencia a una esfera de significación implica que se ha retirado ya de otras aperturas posibles de mundo, que estas se han dejado atrás y ya no son operantes ni en su conocimiento ni en su acción.

Pues bien, a nuestro modo de ver, la reflexión hegeliana sobre el recuerdo en su conexión con la experiencia, y en particular con la experiencia del tiempo, tiene lugar en el interior de esta constelación ontológica. Evidentemente, elaborada, como lo hemos hecho, a partir de elementos propios del pensamiento de Heidegger, esta constelación de olvido y recuerdo parece demasiado subsidiaria de la ontología del ser-en-el-mundo planteada por el autor de *Ser y tiempo*, y desarrollada luego por la hermenéutica contemporánea. Aquí no queremos desconocer esta resonancia evidente. Pero para no afirmarla taxativamente, tenemos que demostrar que deriva de la reflexión del propio Hegel. Nuestra tesis por demostrar ahora plantea entonces que la cuestión del recuerdo, o mejor, que la unidad en tensión entre recuerdo y olvido, constituye un eje central en la reflexión hegeliana sobre la experiencia, y que esta unidad se entiende aquí desde una óptica ontológica y no solo psíquica. Con esto no negamos que la dimensión solo psicológica o empírica del recuerdo, así como su condición de ser constitutiva del sentido del tiempo, tenga un lugar en el pensamiento hegeliano; al contrario, nos parece que ella está presupuesta de alguna forma en su reflexión sobre la experiencia[30]. Pero el caso es que cuando Hegel se

30 Considerado desde la exposición del sistema que realiza la *Enciclopedia*, esta afirmación puede resultar paradójica, pues allí el recuerdo se analiza como una función de la *psicología*, momento culminante del *espíritu subjetivo* y por ello posterior a la *Fenomenología del espíritu*, que es su segundo momento. No obstante, se debe recordar que en esta exposición cada momento nuevo debe ser tomado como una penetración más profunda en la idea, de manera que el recuerdo de la *psicología* puede tomarse como

refiere de manera explícita al recuerdo y al olvido en la *Fenomenología*, lo hace desde un sentido ontológico y no simplemente mentalista, y es justo esta significación la que permite introducir estos fenómenos en el curso de una experiencia, que en su pensamiento, como sabemos, constituye un profundo evento espiritual, y no un simple procedimiento mecánico y empírico.

Según lo anterior, ese claroscuro de olvido y recuerdo refleja exactamente la situación de la conciencia que hace experiencia de la *Fenomenología*. De hecho, ya lo habíamos encontrado antes en este texto con otro nombre. En efecto, al explicar la lógica propia de la experiencia como un progresivo conocer por el cual la sustancia *en sí* se va transformando en un objeto que es *para sí* (para la conciencia), y que se va internando en último término al ámbito del concepto puro, Hegel afirma, empleando una imagen muy similar a la del olvido y el recuerdo, que "la manifestabilidad [*Offenbarkeit*] de la sustancia en la conciencia es de hecho ocultamiento [*Verborgenheit*]" (FE 468, ¶14). Pues bien, a nuestro modo de ver, esa manifestación del concepto (al modo de sustancia) que es a la vez ocultamiento de este, apunta exactamente

presupuesto o base ontológica del proceso de formación de la conciencia que describe la *Fenomenología*. Ahora bien, aunque en esta *psicología* ya se tome el recuerdo como una función espiritual, se trata solo de una función del espíritu individual finito, y por tanto de una suerte de capacidad que brota de las disposiciones naturales del ser humano, como una especie híbrida de "mecanismo espiritual" para usar la expresión de Menke (47). En esa medida, me parece necesario un tratamiento del recuerdo que se enfoque en destacar este vínculo entre su dimensión psicológica-empírica y su aspecto espiritual-ontológico, pues si bien nuestro estudio se concentra solo en el nivel ontológico del recuerdo (como *ir-al-interior* del espíritu), parece claro que a este nivel el fenómeno no se ha liberado de los elementos naturales, antropológicos y de constitución de la especie humana que le son esenciales. Si se tiene esto presente, se entenderá por qué, como veremos, el saber absoluto concebido como función del recuerdo no resulta un saber infinito incondicionado, sino deviene un saber siempre abierto y, en último término, una experiencia de la finitud humana. Por ello, la reconciliación alcanzada en este recuerdo solo puede ser provisional, lo que en todo caso no implica, como dicen algunos, que en tanto resultado de la formación de la conciencia se llegue tan solo al espíritu como un "nuevo extrañamiento de segundo orden" (Ranchio 185).

a lo que nosotros señalamos ahora apelando a la copertenencia mutua del recuerdo y el olvido. El primero (el recuerdo o la manifestación) no es más que la patencia o llegada a la presencia de un ámbito de sentido, esto es, la apertura de mundo que la conciencia realiza en cada una de sus configuraciones: la declaración de una verdad que erige y mantiene los nodos de sentido que constituyen el ámbito de la realidad en cuyo interior tiene lugar la praxis humana; y el segundo (el olvido o el ocultamiento) no es sino la retirada o la neutralización de ese presentarse del sentido, sea porque con su apertura se dejan en suspenso otras dimensiones de significatividad, o porque ella misma se envara y deja de ser presencia viva para osificarse en una verdad gastada, solo efectiva de manera inercial e improductiva. De este modo, lo que el filósofo identifica en la experiencia como una contratensión permanente entre manifestación y ocultamiento del concepto, lo vive la conciencia misma, que no sabe nada de esta metafísica de la sustancia que se hace sujeto a través de los fenómenos concomitantes del recuerdo y el olvido. En otras palabras, mientras que el filósofo que ha arribado a la cima del saber absoluto del concepto puede explicar la dinámica interna que hace mover la experiencia como un proceso constante de manifestación/ocultamiento del concepto, la conciencia hundida en la experiencia vive este movimiento como impulsado por el juego permanente entre un recuerdo que abre mundos y un olvido que los entumece y cancela. Toda configuración de la conciencia para Hegel, es decir, toda forma de vida, ha abierto un espacio de sentido que mantiene y refuerza con cada acción y cada postura de sentido ante el mundo; se trata así de una afirmación constante de la verdad declarada que mantiene a la conciencia en el interior de un mundo manifiesto, es decir, en el recuerdo que hace efectivo sus referencias significativas y que despunta por sobre el olvido u ocultamiento de otras formas de significación solo latentes o ya no operantes. Pero ocurre que hay experiencia, y con ella los horizontes abiertos se muestran incapaces de responder a nuevas demandas de la realidad que se van imponiendo, debilitando así la verdad hasta entonces vigente en el mundo. De esta forma, si antes el recuerdo se imponía sobre el olvido, ahora parece ser el olvido el que prevalece al hacer inefectivas referencias y principios que antes eran corrientes, y al ir dejando en sombras un mundo que termina por sucumbir. La dialéctica de la experiencia hegeliana entonces

ritma su movimiento con la tensión siempre efectiva entre el olvido y el recuerdo; una tensión que nunca se resuelve a favor de ninguno de los dos principios, y que tiene lugar de una manera casi espontánea, sin "aparente actividad" de los individuos y los pueblos entregados a este devenir que parece imponérseles.

Conviene observar mucho más de cerca, en el tejido del texto de Hegel, lo que acabamos de señalar de manera muy general. Como ya lo habíamos indicado, el fenómeno del recuerdo en el camino de la experiencia hace su aparición bajo su contracara del olvido. La primera mención explícita de este término se presenta ya en la certeza sensible. Una vez recorrida toda la dialéctica de esta experiencia —es decir, una vez que la conciencia ha renunciado a su pretensión de aprehender la realidad al modo de una singularidad inmediata, o lo que es igual, una vez se ha convencido de que no hay inmediación que no esté ya mediada— Hegel no hace pasar a la conciencia directamente a su nueva configuración como *percepción*, sino que introduce un pasaje en el que se narra algo como un destino alternativo para la certeza sensible. En efecto, se afirma allí:

> La dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero enseguida vuelve a olvidarlo [*aber vergisst es nur ebenso immer wieder*] y reinicia el movimiento desde el principio. (FE 69)

Como queda claro en este pasaje, el olvido se presenta como un contramovimiento a la verdadera experiencia. Así, mientras que la certeza sensible que realiza una genuina experiencia reconoce el derrumbe de su verdad declarada y está así dispuesta a reconfigurar tanto su objeto como su saber de este para presentarse como "Percepción", la certeza sensible que olvida esta experiencia parece condenada a repetir una y otra vez su dialéctica. De allí que Hegel afirme que la certeza sensible vuelva y reaparezca en la historia y en la cultura, incluso como "posición filosófica y como resultado del escepticismo" (*ibíd.*).

Examinemos ahora una segunda aparición del olvido en el camino de la experiencia. Este tiene lugar al comienzo del momento de la *razón*, es decir, en el punto en que se ha superado la unilateralidad tanto de la *conciencia* —que pone la verdad del lado del objeto y toma la conciencia como lo inesencial— como la de la *autoconciencia* —que pone la verdad del lado de la conciencia y hace del objeto lo inesencial—. Pues bien, como superación de estos dos momentos, la *razón*, dice Hegel, los reduce a una sola verdad: "La de que lo que *es* o el *en sí* solo es en cuanto es *para la conciencia* y lo que es *para ella* es también *en sí*" (FE 144). Y de este modo —y he aquí lo que nos interesa destacar— "la conciencia que es esta verdad ha dejado a sus espaldas y olvidado este camino [*hat diesen Weg im Rücken und vergessen*] al surgir de un modo inmediato como razón [...]. De este modo, solo *asevera* ser toda realidad, pero sin concebirla ella misma, pues aquel camino olvidado es el concebir esta afirmación expresada de un modo inmediato" (*ibíd.*). En este pasaje el olvido se muestra como un momento previo a la reconfiguración de la conciencia que abandona sus verdades pasadas y se presenta ahora como *razón*. En ese sentido, el olvido ya no es, como en el caso de la certeza sensible, lo que mantiene a la conciencia encerrada en su antigua verdad, obstaculizando la realización de la experiencia, sino al revés, aquello que permite justamente asegurar el tránsito a la nueva figura al anular y dejar atrás las verdades de las configuraciones pasadas, de manera que es este olvido el que hace posible que la *razón* surja y se imponga de inmediato, esto es, como sin mediaciones[31].

---

31 Se podrían señalar otras muchas apariciones de la noción de *olvido* en la *Fenomenología*, si bien nos parece que las dos que hemos ilustrado recogen ya las funciones del olvido en la economía general de la experiencia. Así, p. e., al comienzo de la *individualidad*, la figura final del momento de la razón, Hegel señala que esta nueva forma de la conciencia "ha ajustado las cuentas con sus figuras anteriores; estas yacen en el olvido tras ella y no se enfrentan como el mundo con que se ha encontrado, sino que se desarrollan solamente dentro de ella misma, como momentos transparentes" (FE 232). En este mismo sentido también se habla de la llamada *ley del corazón* como de una figura "que no tiene ninguna conciencia de su origen" (FE 218). En estos casos mencionados, el olvido funciona como un borramiento del devenir recorrido que sirve para consolidar una nueva figura. En otras

Estas versiones aparentemente opuestas del olvido tienen en realidad más similitudes de lo que parece. En efecto, en el primer caso, el olvido aparece como lo que impide el paso a una nueva figura; en el segundo, en cambio, como lo que impide la recaída en figuras anteriores. Pero lo común a estas dos realizaciones del olvido es que ambas se presentan como oposición al flujo y devenir de la experiencia, como una especie de fijación y solidificación de una verdad que se impone entonces como absoluta e inmediata, es decir, como sustraída a la permanente mediación y negatividad de la experiencia. Así, esta fijación en una verdad que produce el olvido le impide a la *conciencia sensible*, en el primer caso, atisbar y avanzar hacia el nuevo horizonte de sentido que ante ella abrió la experiencia, e impide a la razón, en el segundo caso, tener presente el juego dialéctico de mediaciones del que ha surgido su objeto, de modo que este comparece ante ella como una verdad definitiva. El olvido señala entonces, en el curso general de la experiencia, el momento en que esta parece detener el tránsito que la lleva de estación en estación y de figura en figura, pues la conciencia se concentra más bien en la fijación y realización de su verdad, esto es, en penetrar con ella todos los ámbitos del conocimiento y la praxis humana, y erigir de esa forma un suelo estable de principios orientadores y referencias de sentido compartidas sobre el cual puedan florecer una cultura y una forma de vida. Visto de esta forma, el olvido no constituye, como podría pensarse, un fenómeno que nos expulse del movimiento de la experiencia, cuyo dinamismo sería determinado más bien por el recuerdo en tanto fuerza que empuja hacia el *interior* del espíritu. Una interpretación así falla por estar montada sobre una consideración dualista que opone el olvido al recuerdo, pero ya hemos visto que estos dos fenómenos pertenecen a una constelación unitaria como dos fuerzas en contratensión que solo tienen efectividad en su mutua interdependencia. En esa medida, el olvido que positiviza una verdad no detiene ni cancela el curso negativo de la experiencia, sino que solo lo ralentiza, y al fijar

ocasiones, en cambio, Hegel acentúa la naturaleza general de este fenómeno en tanto "olvido del pensamiento", es decir, en tanto olvido del movimiento de la negatividad y fijación de una verdad en el modo "carente de espíritu" del simple juicio (FE 452).

y cristalizar una forma de vida, construye un horizonte de sentido de contornos claramente diferenciado, en contraste con el cual lo novedoso del acontecer que interpela a la conciencia y la invita a nuevas experiencias, se identifica con facilidad. Dicho de otra forma, el olvido pertenece a una experiencia en esencia negativa como su contrapunto positivo, como el instante de solidificación y fijación extrema del sentido que permite asentar el mundo y asegurar una base donde tomar pie para abrirse luego, como recuerdo, a nuevas posibilidades de significación y de apertura[32].

Ahora bien, ¿qué tiene que ver este olvido como fijación o positivización de la negatividad de la experiencia con el olvido como retirada o sustracción de un campo de sentido que señalábamos antes? En otras palabras, ¿cómo asociar este sentido del olvido que se ha desprendido del curso mismo de la experiencia con la comprensión filosófica según la cual el olvido representa el momento del ocultamiento del concepto y con ello el punto en el que se sustraen o retiran a la conciencia otras posibilidades de sentido? En realidad, la noción de *olvido* que hemos extraído del curso de la experiencia aclara la cuestión del ocultamiento del concepto que es correlativo a su manifestación.

El olvido, en efecto, que es fijación de una verdad trae consigo un empobrecimiento del sentido que equivale a un ocultamiento de otras posibilidades de significación. En ese orden de ideas, el olvido no implica algo así como una cancelación absoluta del sentido que hundiera a un individuo o a una cultura en una nada absurda e irracional, y los sumiera en un vacío carente de orientaciones. El olvido que es consolidación de una única verdad genera por ello una retirada del sentido, pero dicha retirada no es supresión sino más bien un

32 De manera similar, R. Bubner asocia este olvido con la reaparición en cada figura de la conciencia de una nueva inmediatez que resultaría ser el elemento en el que se lleva a cabo la reflexión fácticamente: "Al término de cada reconciliación de las contradicciones de un 'nivel', expuestas de manera inmanente, reina objetivamente la misma inmediatez que al principio, aunque como una configuración nueva del contenido [...]. El *ser inmediato* de la nueva figura no es entonces mitigado o, lo que es igual, el *olvido de la mediación parcial consigo misma* es siempre de nuevo total" ("Philosophie ist ihre Zeit" 232-233).

aplanamiento o compresión del horizonte de verdad que constituye el ámbito concreto de la praxis humana. Lo que se nos sustrae con el olvido es una consideración densa y profunda de la verdad que se adelgaza hasta convertirse en una imagen fija, en un plano único de sentido sin espesor semántico ni vitalidad histórica. La fijación y puntualización de la verdad que así surge representa entonces un ocultamiento de las numerosas posibilidades de apertura de mundo que yacen latentes siempre en la compleja y variable trama de referencias propias de toda genuina cultura, una disminución de su riqueza y un entumecimiento de la deriva y movilidad que regenera y renueva los principios que guían las prácticas humanas.

La verdad que el olvido constriñe a su mínimo campo de significación y que abstrae de su pertenencia al devenir en la experiencia, esa verdad positiva, se muestra entonces como simplemente puesta, sin pasado y sin futuro, sin nexos, matices ni resonancias, y como un simple principio vacío y monótono, inmune a la crítica en su carácter autofundante y su carencia de origen. El olvido resulta así en el ocultamiento del espíritu en su desarrollo: una neutralización de su movimiento de diferenciación y de retorno desde la diferencia, que detiene este proceso y lo congela como en una fotografía donde se hace valer tan solo un cuadro estático del mismo. Y un ocultamiento del concepto, es decir, del entramado total de determinaciones lógicas que en sus múltiples relaciones definen el amplio campo de lo que puede pensarse y lo que puede ser real.

Pero con todo lo anterior debe quedar claro también en qué medida el olvido que positiviza una verdad ocultando su devenir en la experiencia, prevalece también en los momentos históricos que anteceden al decaer de un mundo y al nacimiento de otro. En efecto, la fijación de una verdad en un punto donde se invisibiliza el ancho entramado de sentido que la sostiene significa también un debilitamiento de las posibilidades vitales de los pueblos que resultan entonces inflexibles de cara a nuevas condiciones históricas que se imponen e incapaces de responder a los nuevos desafíos que se presentan. Esta situación de extrema fragilidad resulta ser también el punto en que se hace evidente para el espíritu de la época la necesidad de abandonar las viejas referencias, reconfigurar sus verdades y abrirse a una nueva

forma de experiencia. Por eso, el olvido se realiza en dirección inversa a la negatividad fundamental de la experiencia, pero es también parte de ella, como la instancia positiva que se necesita para ser negada y reanudar así el movimiento que le es inherente.

A partir de este olvido, que es contrapunto de la negatividad y con ello aquietamiento del espíritu y ocultamiento del concepto; a partir de este olvido, que tiene lugar como un velamiento del movimiento de la experiencia y con ello de las posibilidades de sentido latentes en ella; a partir de este olvido, sostengo, tenemos ahora que elaborar la noción de recuerdo que es específica de la *Fenomenología*, y que, como hemos anticipado, será fundamental para proyectar una experiencia del tiempo como concepto, es decir, un saber del absoluto que no sea el puro saber conceptual del filósofo especulativo, sino el saber de una conciencia concreta: de una forma de conciencia inédita hasta ahora que sea capaz de definir con este saber las orientaciones y verdades elementales para una nueva forma de vida[33]. Para llegar a este recuerdo, cuya elaboración no resulta explícita en ninguna parte de la obra, vamos a volver sobre un pasaje de la introducción al que hemos recurrido ya varias veces, en el que se pone en evidencia el doble registro expositivo que acompaña la dinámica general del movimiento de la experiencia. Se trata del pasaje donde se expone el surgimiento del nuevo objeto como algo que brota por medio de una "inversión

---

33 Aunque a la mayoría de los comentaristas no se les escapa este lugar central del recuerdo en la *Fenomenología*, falta por lo general una elaboración global de la noción que la vincule con el proyecto general de la obra, y en particular con el tema de la experiencia. La primera elaboración detallada de este se encuentra quizás en Ernst Bloch, quien sin embargo toma una postura radicalmente opuesta a la nuestra. En efecto, para Bloch la noción de *Erinnerung* está en la raíz del carácter cerrado del sistema de Hegel. El recuerdo no es solo una operación psicológica, por cierto, pero internaliza el pasado en el presente, creando un "círculo mágico de anamnesis" que ya no contempla el futuro y que obstruye toda apertura del sistema (Bloch 500-503). H. Marcuse, por su parte, ha criticado este análisis de Bloch, mostrando el lugar del recuerdo en la formulación de una teoría de la historia. Sin embargo Marcuse no llega tampoco a ver en el recuerdo una forma abierta de experiencia, pues la historia es tomada aquí como una teoría lógica y por ello las mediaciones del recuerdo para él tienen lugar en la dimensión sin tiempo de la esencia (68).

de la conciencia". Sobre esta última se dice, entonces: "Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos" (FE 59). Y, en el mismo sentido, dice más adelante: "Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es solo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que esta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas [*hinter seinem Rücken vorgeht*]" (FE 59).

Lo que queremos subrayar ahora en estos pasajes tiene que ver con ese contraste entre algo que pasa para el filósofo pero que "no es para la conciencia", con esto que en el surgir del nuevo objeto la conciencia "no sabe cómo ocurre" y que entonces tiene lugar "como a sus espaldas". Se trata de señalar con ello algo que se le escapa por necesidad a la conciencia en el proceso de la experiencia, algo que ella no advierte o que no es capaz de retener, la omisión de algo que se le sustrae o se retira, en pocas palabras, el efecto de un olvido. Como es claro, entonces, el fenómeno del olvido que antes hemos destacado en algunas de las estaciones de la experiencia ya estaba anunciado, sin nombrarlo explícitamente, desde la introducción de la obra, esto es, como parte constitutiva de la dialéctica de la experiencia que allí se expone. El olvido —ahora se confirma— no es un accidente o una desatención de la conciencia que debiera eliminarse; al revés, es parte esencial del movimiento de la experiencia, y menos que una acción u omisión de la conciencia, se trata de algo que ella padece, algo a lo que ella se entrega sin remedio por el hecho de estar inmersa en el concepto, es decir, en ese campo activo pleno de latencias de sentido, en cuya paulatina manifestación hay también un ocultamiento permanente. Por este carácter constitutivo, este olvido fundamental, esta retirada de la conciencia de algo que pasa como a sus espaldas, resulta decisivo, pues solo gracias a él la conciencia puede constituir un objeto y declarar una verdad, y afirmar una nueva positividad y con ella un espacio estable de *presencia* de sentido.

Pero no hemos vuelto sobre este pasaje de la introducción para confirmar en él nuestros planteamientos sobre el olvido. Nos interesa

este texto porque en él se confronta este olvido de la conciencia con la posición contraria del filósofo que observa la experiencia, y esa postura, en tanto opuesta o contraria al olvido, debe corresponder entonces a alguna modalidad del recuerdo. Como sabemos, lo que aprehende el filósofo, o mejor, el fenomenólogo que contempla a la conciencia inmersa en la experiencia no es otra cosa que el movimiento total de esta en su continuidad dialéctica. Por ello, mientras a la conciencia que olvida le surge un nuevo objeto como porque sí, es decir, como abstraído de las mediaciones y negaciones que le han dado origen en la experiencia, el fenomenólogo que mantiene presente la continuidad de la experiencia ve este objeto como integrado en este devenir, pero además reconoce en este movimiento el despliegue del espíritu e identifica luego la estructura conceptual que determina todo este desarrollo. En tanto "mantiene presente" la unidad de un movimiento y en tanto "se interna" con ello en el espíritu y el concepto que aquí se despliegan, este rendimiento del filósofo se muestra claramente como una forma del recuerdo. De este resulta una elevación de la serie total de las experiencias a la condición de "proceso científico", de manera que la experiencia que la conciencia solo vive cada vez bajo la forma puntual e interrumpida de una configuración singular se guarda y conserva en su totalidad bajo la mirada del filósofo como la "ciencia de la experiencia de la conciencia" (FE 60).

De lo que se trata ahora para nosotros es de examinar el tipo de recuerdo que encarna esta ciencia. Y con esta maniobra habremos introducido la cuestión del recuerdo que, como hemos dicho, deberá conducirnos a la elucidación del saber absoluto en tanto forma de experiencia. Detengámonos pues un momento en esta "ciencia de la experiencia" que Hegel anuncia en la introducción. Nuestro análisis ya arribó también a ella al describir el aporte [*Zutat*] del filósofo una vez que se ha manifestado en la historia el espíritu en su plenitud, es decir, el espíritu que se sabe según su verdad. Este aporte consiste, como se recordará, en "reunir" ciertos momentos claves de la experiencia y "fijar" en ellos el concepto que se hace visible entonces en su unidad plena. Todo esto fue objeto de estudio en el capítulo pasado, pues, en efecto, la ciencia de la que aquí hablamos no es otra que el saber del concepto o saber absoluto tal y como es aprehendido de manera pura

por el filósofo. Sin embargo, lo que en la introducción se anuncia tan solo como la "ciencia de la experiencia de la conciencia", se presenta en el saber absoluto, como hemos visto, como la ciencia del concepto que Hegel desarrollará plenamente en su *Ciencia de la lógica*. Sobre ella se pronuncia el filósofo en ¶18 del "Saber absoluto", de manera que con estos planteamientos reencontramos el curso expositivo de esta sección que habíamos abandonado con nuestro excurso por el olvido y el recuerdo.

***

La exposición sobre la ciencia conceptual pura que tiene lugar en ese párrafo parece romper el hilo argumentativo que se venía desplegando, es decir, la presentación de la historia efectiva del espíritu de la que brotaba el tiempo como la última exterioridad que separaba a la conciencia de su reconciliación final con la esencia universal absoluta. Una vez rechazada la solución solo abstracta de cierta filosofía (Fichte) que pretende desactivar la realidad impenetrable del tiempo al remitirla al movimiento de autoidentificación de un yo absoluto, solo quedaba enfrentar desde la experiencia misma el tozudo pasar del tiempo que dilata o anula toda reconciliación lograda. Es entonces cuando Hegel le da pistas a la conciencia de lo que debería ser un saber experiencial del concepto, a saber: este debería conformarse a la estructura de su movimiento y "limitarse a considerar cómo lo diferente se mueve en el absoluto y retorna a su unidad". Pero entonces, hecha esta observación al final de ¶17, el ¶18 vuelve y toma por tema la ciencia pura del concepto, como si Hegel retornara al terreno puramente especulativo del concepto, luego de haber tocado el suelo concreto de la experiencia. ¿Qué ha pasado aquí? ¿Por qué esta nueva retirada hacia lo lógico? A nuestro modo de ver, no se trata en esta aparente retirada de una huida de la experiencia, sino más bien de un retorno al concepto, cuyo propósito es asegurar allí la posición más adecuada desde donde orientar la experiencia de manera más precisa. En otras palabras, si lo que se busca en último término es determinar los rasgos básicos de una experiencia del concepto (o lo que es igual, de un saber absoluto propio de la conciencia), lo que se impone entonces es una determinación más precisa de este que guíe la realización de

dicha experiencia. Es esto lo que tiene lugar entre los párrafos 18 y 20 de esta sección, con los que se prepara la aparición del fenómeno del recuerdo en la experiencia.

El concepto se presenta en el ¶18 como el ámbito al que accede el espíritu una vez ha conquistado su verdad o "el puro elemento de su existencia". Tan pronto el espíritu alcanza el concepto —y debemos recordar que ese espíritu elevado no es otro que el propio del pensar filosófico— se despliega como ciencia. Y en esta ciencia: "Los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras de la conciencia*, sino [...] como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos" (FE 471, ¶18). Esta caracterización de la ciencia no tiene para nosotros ninguna novedad. En ella solo se reitera que lo que se llama el "concepto" no representa una esencia o sustancia o fundamento en sí, sino una estructura móvil de determinaciones racionales que solo en su mutua relación, o sea, no en sí mismas, tienen realidad y se hacen efectivas como los puntos focales desde los que se proyecta el sentido que abre el mundo concreto de la experiencia. Esa movilidad interna al concepto, dice Hegel, no es la misma que exhiben las figuras de la conciencia en el camino de su experiencia. Esta última, en efecto, es la movilidad determinada por la desigualdad interna de la conciencia, por el desequilibrio que se crea constantemente entre su saber y su objeto y que la obliga a reconfigurarse en otra verdad y otro saber, es decir, a abrir otro mundo y a generar otra forma de vida; por el contrario, la movilidad del concepto no tiene ese "ir y venir de la conciencia" sino que se trata de un movimiento solo lógico que depende solo "de la pura *determinabilidad*" de los conceptos (*ibíd.*)[34].

Dicho en otros términos, mientras la movilidad de las figuras de la conciencia es una movilidad temporal, o sea, que acontece históricamente entre diversas épocas a las que ellas van definiendo en su significado espiritual, el movimiento que se registra entre los diversos

34 Por ello, el saber absoluto como saber del concepto no se da al modo de una "unidad fácil, estática y simétrica; más bien el puro saber-se del espíritu ha de seguir desarrollándose [...] en una progresiva complejificación de la génesis de las categorías lógicas" (Düsing 303).

elementos del concepto no es sino uno lógico, uno que depende de la determinación específica de cada aspecto y de las líneas deductivas que ella haga posible, y, en esa medida, se trata de una movilidad sin tiempo y sin historia. Más aún, si ponemos en juego nuestros más recientes planteamientos sobre el olvido y el recuerdo, podemos formular este contraste de otro modo y decir, entonces, que mientras la movilidad de la experiencia está determinada por el efecto conjunto del olvido y el recuerdo (que es, en último término, la fuente y el origen del tiempo del espíritu), la movilidad interna al concepto no está definida ni por el recuerdo ni por el olvido, sino que tiene lugar como una presencia plena y atemporal (cf. De la Maza, "Tiempo e historia" 11).

Ahora bien, parece que aquí surge una inconsistencia en nuestro análisis, pues antes habíamos dicho que el saber del concepto que es para el filósofo debería constituir, en su contraposición al olvido que acompaña siempre a la conciencia, una forma o modalidad del recuerdo. Pero si ahora decimos que esta estructura móvil del concepto no está determinada por el recuerdo y por ello no tiene tiempo, ¿no incurrimos así en una contradicción? Nuestro propósito, dijimos, era identificar el tipo de recuerdo que opera en el saber absoluto del concepto, pero lo que encontramos allí parece ser más bien el brillo de una plenitud de sentido rebosante, donde no hay ocultamiento ni olvido, y que resulta por ello ajena al recuerdo.

Vamos a disolver este aparente contrasentido recurriendo a un planteamiento externo que nos será muy útil para comprender la cuestión del recuerdo en su conexión con la experiencia, como la estamos abordando aquí. Se trata de la crítica a la escritura tal como la expone Platón en el *Fedro* (cf. Fedro 274c). Como es bien sabido, en este diálogo Sócrates recuerda la antigua leyenda del dios Theuth, quien inventa la escritura y la ofrece orgulloso como presente al rey de Egipto, Thamus. Este, sin embargo, contra toda expectativa, rechaza la escritura como un artificio nocivo para el alma, pues al contrario de lo que piensa su inventor no amplía la memoria ni estimula el saber, sino que ofrece apenas un pseudoconocimiento que no transforma realmente a quien lo posee; una apariencia de verdad que, al reposar tranquilamente en signos externos siempre disponibles, se gana sin esfuerzo y sin una genuina apropiación interna del que los tiene. Só-

crates, sin embargo, plantea luego que existe una forma de escritura que resulta menos nociva, pues a pesar del carácter solo exterior de sus signos, estos están dispuestos de una forma tal que interpelan al alma de quien los lee, y la invita a emprender por su propia cuenta la transformación existencial que conduce al conocimiento de la verdad. Esta forma de escritura —dentro de la cual uno puede barruntar que Platón incluiría sus propios diálogos— funciona entonces como un *recordatorio* [*hypómnēsis*] (*ibíd.* 275a): escritos que guardan en sus signos una verdad eterna, como una esfera ideal de sentido que es ella misma ajena al recuerdo, pero que incitan a este invitando a quien los lee a apropiarse con su vida del sentido patente en ellos en un estado solo ideal.

Pues bien, me parece que el saber absoluto de Hegel, al menos en su versión puramente conceptual o solo para el filósofo, puede tomarse también como un recordatorio en el sentido platónico expuesto. En efecto, este saber del concepto ha sido condensado y guardado en el conjunto de proposiciones y tesis que constituyen la *Lógica* de Hegel; es bajo este aspecto que ese saber sedimenta en una ciencia, es decir, se trata de un saber que cristaliza [*Wissen-schaft*] en un lenguaje de signos que constituyen un texto autónomo al que podemos siempre volver como lectores. Ahora bien, bajo esta condición de ciencia el saber absoluto no pierde su vitalidad ni se convierte en letra muerta, sino que tiene la pretensión de interpelar a sus lectores (el primero de los cuales es el propio Hegel), y de invitarlos a que reanimen un ámbito de sentido latente —es decir, no muerto, sino solo adormecido— detrás de la escritura. En otras palabras, la ciencia del absoluto opera como un recordatorio: un texto que no simplemente informa o comunica un sentido, sino que tiene como propósito recordarlo, hacerlo efectivo y real, internarlo en el alma de quien lo lee e irradiarlo desde allí a todo el ámbito vivo de la experiencia.

En ese orden de ideas, el contrasentido que advertimos antes se disuelve, porque el saber absoluto, en tanto ciencia, en tanto texto escrito, encarna y mantiene una esfera ideal de sentido —la unidad móvil del concepto en la movilidad interna de sus determinaciones— que en sí misma es ajena al tiempo, y que en la plenitud de su presencia pura ni se oculta en el olvido ni se recupera en el recuerdo. Pero

esta idealidad pura de sentido que guarda el texto no es accesible en su unidad total para ninguna conciencia filosófica, ni siquiera para la conciencia de Hegel, que la concibió y la plasmó por escrito. Ocurre más bien que la conciencia del filósofo, como toda conciencia humana, es finita, y por tanto está sometida al olvido y depende del recuerdo para conocer; de modo que si bien es cierto que Hegel ha elaborado y tiene a su disposición como ciencia escrita el esquema ideal del concepto, solo puede hacerlo vivo y efectivo a través de las mediaciones intermitentes del recuerdo. No hay contradicción, pues el saber absoluto es, en tanto ciencia, una idealidad sin recuerdo, pero en tanto saber propio del filósofo solo se realiza en el recuerdo, es decir, al interiorizar el concepto solo abstracto y hacerlo real en la experiencia. Por eso hay que precisar, desde estos nuevos elementos, el contraste marcado en el pasaje de la introducción citado, donde se contrapone a una conciencia que, sumida en la experiencia, olvida y a un filósofo que, con su ciencia, recuerda. En efecto, de lo que se trata más exactamente es del contraste entre, por un lado, una conciencia real que olvida siempre, pues el devenir del concepto que está activo en su experiencia se le sustrae y le pasa como a sus espaldas, y, por el otro, una conciencia filosófica que trata de mantener vigente, con ayuda del recordatorio que es la *Lógica*, como ciencia o mapa general del concepto, un sentido pleno que también se oculta, pero que ella busca asegurar de manera sostenida al identificarlo en el mundo histórico concreto, como internado en su devenir[35].

35 No obstante el rendimiento de esta "imagen" platónica que aquí usamos para ilustrar el concepto, ella debe también relativizarse. Hemos hablado de la idealidad y de la plenitud atemporal de esta estructura conceptual a la que ha arribado el filósofo, y sin embargo Hegel jamás concibió esta suerte de entramado categorial como algo completo y definitivo. Al final del prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, p. e., y aludiendo justamente a Platón —quien según la leyenda habría transformado siete veces los libros de la *República*— Hegel expresa el deseo de elaborar "setenta y siete veces" la cartografía de las determinaciones categoriales del concepto que en esta obra ha expuesto (CL 55). Ahora bien, el dinamismo que abre este texto a una continua revisión no es solo expresión de una honestidad intelectual que reconociera las imperfecciones de todo análisis científico, sino que es "consecuencia del concepto hegeliano de concepto" (Lau 36). En efecto, para

Con lo anterior hemos resuelto las presuntas contradicciones en el saber absoluto del filósofo y respondido la cuestión acerca del tipo o modalidad del recuerdo que le es inherente. El filósofo sabe del concepto absoluto no al modo de una visión, de un rapto extático o de una intuición intelectual que lo abstraiga de su realidad y lo sitúe en la región intemporal del concepto en su idealidad pura, sino por la mediación del recuerdo, es decir, mediante un saber lleno de ocultamientos y retiradas; mediante un saber que olvida y que debe recuperarse del olvido en el recuerdo. Ese recuerdo inherente al saber del filósofo parece entonces operar en dos sentidos. De un lado, él constituye algo así como el hilo que le ha permitido al fenomenólogo, a lo largo de todo el camino recorrido en la experiencia, enlazar y mantener unidas todas las configuraciones de la conciencia en la continuidad de un

---

Hegel el concepto no es una estructura ideal y formal, móvil y relacional, pero desapegada del contenido y el contexto, sino que sus determinaciones internas o bien están intrínsecamente ligadas a la experiencia —como es el caso en la *Fenomenología*— o bien desarrollan de forma permanente su contenido en la historia de la filosofía —de donde precisamente las elabora la *Ciencia de la lógica*—. De esta forma, el concepto bien puede representar una plenitud ideal de sentido, pero no al modo de una estructura cuya articulación interna y definitiva se fuera develando de manera paulatina, sino como algo que se reelabora constantemente desde nuevas situaciones experienciales y desde nuevas configuraciones del pensar filosófico, por lo que requiere siempre de una constante revisión. Por ello, se debe matizar la antes señalada atemporalidad del concepto e indicar con Bubner que en algún sentido "la historia de la filosofía está presente en la *Lógica*" ("Hegel's Science of Logic 65), y por ello no le falta razón a Brandom cuando hace de Hegel un precursor de la teoría pragmatista del significado como uso, pues, en efecto, las determinaciones conceptuales no apuntan tanto a una esencia fija, sino que están ligadas con su uso en la praxis, en el pensamiento y el lenguaje (Brandom, *Tales of the Mighty Dead* 47, 393). Puesto en los términos de nuestra investigación, este punto puede formularse diciendo que la ciencia hegeliana del concepto (en la que pone pie ya la primera parte del "Saber absoluto") está ligada al recuerdo, no solo porque gracias a este ella se concreta y se hace efectiva en la realidad, sino también porque solo un recordar constante la elabora y reelabora desde lo particular de la experiencia y desde los paradigmas cambiantes del pensamiento filosófico. En ese sentido, "si Hegel fuera a escribir la *Lógica* de nuevo hoy, con toda certeza produciría una obra muy diferente dado el tremendo progreso que se ha hecho en el campo de la filosofía en los últimos doscientos años" (Lau 37).

mismo desarrollo dialéctico que al final se revela como el despliegue del concepto desde dentro; así, mientras la conciencia natural olvida y conforma en cada etapa una nueva positividad, como si tuviera que comenzar una y otra vez desde ceros, el filósofo mantiene en el recuerdo la unidad de esta trayectoria, de manera que no va de salto en salto, sino que penetra progresivamente en el espíritu que allí se realiza y se interna en el concepto. Pero, por otro lado, una vez que el filósofo ha traducido las determinaciones halladas del concepto al lenguaje especulativo y las ha reunido en forma de ciencia, es necesaria una segunda realización del recuerdo, pues, en efecto, la sedimentación del concepto en lo escrito no elimina el olvido, y la exposición científica de su estructura no previene de su ocultamiento. La *ciencia de la experiencia* o *saber absoluto*, cuyo desarrollo pleno tendrá lugar como *Ciencia de la lógica*, conserva así en su estado virtual la totalidad plena de combinaciones y permutaciones posibles de sentido definidas en el interior del concepto, pero esta plenitud ideal necesariamente se hace real solo de modo parcial, solo bajo determinadas configuraciones o arreglos de significatividad que se hacen efectivos en lo existente, de manera que su manifestación va de la mano de su ocultamiento, o lo que es igual, su recuerdo va siempre acompañado del olvido —si se quiere señalar el mismo proceso, pero desde el lado de la conciencia—. Y mientras la conciencia común que no hace experiencia vive en el ocultamiento del sentido de lo que acontece, y como perdida o desorientada en un mundo que se le antoja irracional y en un devenir anómico, es el filósofo quien puede echar mano de la ciencia para revivir el concepto actuante en todo ello y reanimar la letra muerta del texto al identificar la verdad del espíritu que se realiza en la trama abigarrada del mundo y de la historia[36].

36 Estas dos operaciones de la experiencia en tanto recuerdo pueden también describirse como hace Beuthan, señalando tres rasgos de este recordar, a saber: (1) su inmanencia histórica, (2) su carácter reflexivo performativo y (3) su perfectibilidad (Beuthan, "Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff" 92-94). Desde nuestra óptica, por (1) el recuerdo unifica todas las formas históricas de conciencia y por (3) se accede al saber del concepto puro, mientras que (2) asegura la apertura permanente de la experiencia. Por incisiva que sea, esta caracterización de Beuthan deja en la

Reuniendo entonces ambas operaciones del recuerdo, podríamos afirmar que este determina de punta a punta el saber filosófico del concepto o saber absoluto: en primera instancia, en la lenta gestación de este saber a lo largo del tiempo histórico, a través de los grandes pensadores que con su pensar impulsaron la paulatina realización del espíritu y su plasmación definitiva como concepto científico en la *Lógica* de Hegel; y luego, en segundo término, al revelar en las constelaciones del acontecer que vendrán, y con ayuda de este texto recordatorio, la presencia viva de este concepto, pues no es otra la tarea que prescribe Hegel para los filósofos del futuro[37]. En ambas realizaciones, la filosofía se muestra como un saber íntimamente determinado por el recuerdo; un recuerdo que es poner de manifiesto lo oculto y develar como algo siempre ya interno y propio lo que parecía externo y ajeno, sea la historia recorrida hasta el presente de Hegel, en cuyo devenir este ha identificado las huellas del espíritu, sea la historia porvenir, en cuyo oscuro acontecer otros pensadores futuros tendrán que reconocer la genuina estructura conceptual que la articula[38].

---

sombra la diferencia de nivel que hay entre el recuerdo que se interioriza en un mundo histórico siempre abierto y el que consiste en elevarnos al punto de vista atemporal de un concepto puro aún no realizado.

37 Cuando no se advierte la segunda realización del recuerdo como experiencia del concepto en el acontecer histórico, se cae en el error de Nuzzo de tomar el *Erinnerung* como una memoria puramente lógica que olvida la historia (8, 48).

38 Un planteamiento que llega a un resultado similar es el de Ricci, para quien el recuerdo que aparece en el "Saber absoluto" no es una pura herramienta para el desarrollo de la conciencia, sino que representa el método de la *Fenomenología* como un todo. De manera similar a como lo hemos hecho aquí, Ricci considera que con esta aparición del recuerdo la dimensión de la temporalidad y la historicidad queda justificada y conceptualmente aprehendida en el espíritu, en lugar de ser anulada en un saber atemporal. Lo que se extraña en este enfoque es la conexión del recuerdo con la experiencia (cf. Ricci 1-20). Cercano a nuestro análisis resulta también el estudio de Ruggio, para quien el saber absoluto es una forma del recuerdo y esto en una doble dirección que resulta análoga a las dos realizaciones que aquí hemos señalado: es recuerdo como aprehensión del pasado o retorno al interior del concepto, pero también como exteriorización, es decir, como el movimiento por el que el espíritu hace presente, una y otra vez, sea lo que el ego ha retenido en la experiencia externa, o sea la forma conceptual

Con todos estos planteamientos, hemos avanzado ya un largo trecho en la caracterización del saber del filósofo en tanto recuerdo. En efecto, lo que en la introducción apenas aparece como el contramovimiento al olvido que padece la conciencia en su experiencia, es decir, como un simple retener por parte del filósofo de aquello que a la conciencia le pasa como a sus espaldas, ha ganado ahora en determinaciones positivas y en contenidos propios. Pues el recordar del filósofo no es simplemente el anverso del no-retener de la conciencia, sino que es el recuerdo en tanto interiorizar [*Er-innerung*], es decir, el ir al interior del concepto, sea porque el genuino pensar filosófico que ha visto la luz hasta el momento ha consistido fundamentalmente en impulsar —si bien solo de manera no consciente— el despliegue interno del concepto en la historia, o porque la genuina tarea que se le impone al filosofar futuro es el consciente ir al interior de la historia para develar por detrás de su heterogénea y variopinta fachada el movimiento vivo del concepto. Así pues, la verdadera filosofía siempre ha sido y será un saber ligado al recuerdo, solo que lo que hasta entonces ha tenido lugar como un recordar casi espontáneo, es decir, un pensar que condiciona y es condicionado por la vida del concepto, pero que no se aprehende a sí mismo de esa manera, alcanza en Hegel su grado máximo de autoconciencia, de modo que a partir de él realiza de manera reflexiva y explícita lo que antes tenía lugar solo como en una "aparente inactividad".

Por todo esto, no resulta nunca exagerado señalar el carácter de punto, de inflexión que Hegel concedía a su propio pensamiento en la historia de la filosofía y, sin embargo, como queda claro, este giro fundamental no implica una ruptura con la tradición o un nuevo comienzo del pensar, sino más bien la radicalización de un mismo proceso; del mismo despliegue del concepto en la historia que en la época y en la reflexión hegeliana alcanza el grado más alto

---

que la comunidad transforma cada vez con su praxis histórica. (cf. Ruggio, especialmente caps. 8 y 9). También Bouton identifica correctamente la dialéctica del recuerdo que está presente en el saber absoluto (*Temps et esprit* 279-281), pero, a mi modo de ver, no detecta la conexión de este recuerdo con la dialéctica general propia de toda la experiencia, y tampoco distingue los dos lados (inseparables) del saber absoluto: como experiencia rememorativa y como saber puro del concepto.

de transparencia sobre sí mismo, con lo que puede realizar lúcida y escrupulosamente lo que antes efectuaba de forma más bien azarosa. La filosofía aparece entonces ella misma como un proceso por el cual el recuerdo del concepto, que al principio opera de forma solo espontánea, y como a tientas en medio de los abismos del olvido, deviene de manera paulatina pensamiento elaborado y tarea conscientemente formulada. Como en Platón, la filosofía resulta no ser más que la elaboración explícita de un recuerdo fundamental, un desplazamiento disciplinado y riguroso en el interior de aquello absoluto en lo que siempre hemos estado.

Pues bien, es a esta filosofía después de Hegel, a este pensar que sucede a la realización plena del concepto, a la que queremos referirnos ahora con más detenimiento. Si antes la filosofía era un *saber* del *concepto* en el sentido de que ella iba efectuando, sin reconocerlo explícitamente, su paulatina manifestación y desocultamiento, tras el giro hegeliano ella se vuelve un saber *del* concepto, tomando esta expresión en la doble significación del genitivo: tanto un saber que tiene por objeto el concepto (al que busca identificar como efectuado en la historia y el mundo reales), como un saber movido por el concepto mismo que, con su estructura viva de sentido, interpela a la conciencia como un recordatorio de la profunda verdad espiritual de todo lo que ocurre. Este saber del concepto es el saber absoluto del filósofo al que ya nos hemos referido bastante en la sección pasada, pero que ahora hemos caracterizado en su naturaleza de recuerdo. El saber absoluto de la filosofía se realiza entonces al modo de lo que queremos llamar aquí un "pensar rememorativo", un pensar mediado por el recuerdo, o mejor, un pensar que es solo recuerdo, es decir, que se agota en su mediación. En otras palabras, no se trata de un pensar que apunte a un objetivo, a una verdad externa y desconocida a la que se acceda por medio del recuerdo, el cual se desactivaría luego de la consecución de su meta, sino de un pensar que se realiza como recuerdo, pues solo en el recuerdo se hace efectiva la presencia del concepto en el acontecer de lo real[39]. En ese orden de ideas, para Hegel, dejar de pensar

39 La idea de un pensar rememorativo que aquí extraemos de los planteamientos de la *Fenomenología* encuentra respaldo en el vínculo que la "Psicología"

es en estricto sentido dejar de recordar, no retener el espíritu que se manifiesta en todo lo que hay, no internarse en las determinaciones conceptuales que conforman las articulaciones de sentido del mundo, y, por ello, una actividad como la del simple entendimiento, tan cara a las ciencias experimentales, que se desplaza solo sobre la superficie más inmediata de las cosas y atiende meramente a sus regularidades y constantes, no recuerda y, en consecuencia, no piensa.

Por otra parte, este saber, que es pensar rememorante, y que como recuerdo actualiza y mantiene abierto el sentido espiritual de

---

hegeliana establece entre las funciones espirituales del recuerdo y el pensar [*Denken*]. Para ilustrar este vínculo, Hegel diferencia, primero (*Enz* §452-461), entre el recuerdo [*Erinnerung*] y la memoria [*Gedächtnis*], pues mientras aquel interioriza y mantiene en el alma una imagen, esta mienta el poder de exteriorizarla. Así, mientras el recuerdo ejerce la función de "tragar", la memoria se aplica a "despertar y producir" hacia afuera imágenes y representaciones (Schmitz 41). Ahora bien, cuando esta memoria reproductiva echa mano de los nombres, se alcanza el presupuesto de la función del pensar, pues los nombres ya no son simples invenciones subjetivas como las representaciones, sino símbolos universales a los que se entrega la inteligencia, de manera que el espíritu realiza aquí un proceso subjetivo, pero a la vez objetivo, por estar sometido a la universalidad de unos significados. A este proceso en el que confluyen lo subjetivo y lo objetivo lo llama Hegel "pensar" (cf. Fulda, "Vom Gedächtnis zum Denken" 192). Como se ve, se trata de un pensar que recuerda o rememora, pero que en ese rememorar no ejerce una simple actividad particular, sino una que lo vincula con un acontecer de sentido universal. Un pensar similar, que más allá de toda facultad psicológica individual, señala la inmersión de la conciencia en un todo de sentido, es el que indicamos en nuestra concepción del saber absoluto como pensar rememorativo que identifica y retiene las trazas del concepto en el simple devenir. De esta forma, es posible encontrar para este pensar culminante de la *Fenomenología* su lugar en el sistema, pues no hay que olvidar que la *psicología* de Hegel se deslinda de la ciencia empírica del mismo nombre, y constituye una ciencia filosófica espiritual. (Para la relación de Hegel con la psicología empírica, véase Hinchman 84-93). Heidegger establece una conexión también ontológica entre recuerdo/memoria y pensar, no solo señalando el origen común en alemán de las palabras "memoria" [*Gedächtnis*] y "pensar" [*Gedanken*] (Heidegger, *Was heisst Denken?* 157), sino haciendo del pensar de la ontología fundamental un ejercicio del recuerdo que se repone del olvido del ser (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* 233). Aquí no podemos desarrollar en extenso este punto desde el que sin duda se iluminaría de manera novedosa la compleja relación entre ambos pensadores.

toda realidad y todo acontecer, evidentemente pasa por detrás de la oposición que es inherente a la metafísica dogmática entre saber contemplativo y acción, entre teoría y praxis, pues no opera como la aprehensión pura de una verdad que luego tuviera que ser aplicada de alguna forma en lo concreto, sino que ahora saber la verdad es también de inmediato aplicarla y hacerla efectiva, de igual modo que recordar el concepto no es más que acompañar su desarrollo interno que modela el mundo y el devenir concretos. Decíamos antes que la súbita reaparición del saber absoluto del filósofo en el ¶18 no implicaba que la exposición abandonara el terreno de la experiencia que ya había sido allanado, sino que tenía el propósito de lograr una mejor descripción del concepto que permitiera una elaboración más precisa de su experiencia. Ahora nos es claro que no se trata aquí de dos etapas diferentes, que no se trata de elaborar una descripción exhaustiva y solo teórica de una estructura abstracta que luego, en un segundo momento, se tuviera que traducir en la práctica. Ocurre más bien que, al determinar el saber absoluto como uno que solo se realiza en el recuerdo, este queda de inmediato vinculado con la existencia y el mundo reales, pues el pensar que rememora solo se consuma si aquello rememorado— en este caso, el concepto— se devela como interiorizado en la trama efectiva de la realidad del ente y de la historia[40]. En otras palabras, el saber absoluto del filósofo es recuerdo no solo en tanto retiene el concepto del mismo modo en que la memoria retiene un número telefónico u otro dato para un eventual uso posterior; es recuerdo solo en tanto eso retenido se muestra en

---

40 De hecho, como señala Pippin, en términos generales no hay para Hegel "separación estricta entre un concepto y su 'efectivación' o 'cumplimiento', porque la comprensión de un contenido conceptual requiere la atención a la 'fluidez' y a la 'espiritualidad viviente' de una norma" ("Le statut de la littérature" 176). Por ello, el concepto tampoco se aplica como una norma a un material externo; al revés, "el concepto niega su propio estatuto separado o lógicamente distinto" y se da a sí mismo su contenido (*ibíd.* 172). Lo universal pues no se inserta en lo singular como en una materia inerte, sino que lo singular le da realidad y lo configura por primera vez. Pippin señala que los versos de Schiller que Hegel cita al final de la obra tienen la función más elevada de contribuir a esta efectuación de lo absoluto universal en la infinitud fluida de lo concreto (*ibíd.* 179).

su involucramiento efectivo en lo real, de manera que con ese saber rememorativo la conciencia se ve ella misma situada en el interior de ese espacio móvil de sentido cuya estructura ha sido develada con la reminiscencia del concepto. Y una conciencia que ha llegado a este saber no puede seguir siendo la misma: se transforma con la captación del trasfondo espiritual de su realidad y modifica su conducta y su activo ser en el mundo con el recuerdo de lo que es. El saber absoluto o pensar rememorativo del concepto no significa pues para el filósofo un rendimiento solo cognoscitivo que dejara intocada su existencia concreta, sino que implica una profundísima modificación de su ser espiritual y una transformación radical de su labor y actividad en el mundo de las cosas y los seres humanos.

Con este último planteamiento nuestra exposición arriba a un resultado muy significativo, que tenemos que subrayar teniendo en cuenta todo el curso de nuestra argumentación pasada. El análisis del saber absoluto que aquí realizamos ha partido deliberadamente del presupuesto de que la exposición hegeliana de esta sección está atravesada por la misma división en dos registros o puntos de vista separados que es propia de todas las estaciones de la experiencia, a saber, la perspectiva de la conciencia sumida en la experiencia y la perspectiva del fenomenólogo que la observa, mantiene su continuidad espiritual y, por último, la conceptualiza. Este presupuesto, como hemos tratado de mostrar, no es infundado, sino que simplemente es la prolongación en la configuración final del "Saber absoluto" de una asimetría entre los protagonistas que es estructural a toda experiencia y que, por lo demás, queda testimoniada en algunas afirmaciones del propio Hegel en esta sección.

Siguiendo este principio, hemos diseñado nuestro propio estudio, articulándolo en dos grandes partes: una en la que describimos el saber absoluto como el saber puro del concepto que es propio solo del filósofo, y otra en la que buscamos determinar ese saber, pero como una forma de conciencia, es decir, no como el puro pensar especulativo del concepto, sino como un saber de la experiencia: uno que surge de ella y que a la vez la determina en su plenitud. Pues bien, con nuestro último análisis, este presupuesto comienza a matizarse, pues al reelaborarlo desde la perspectiva del recuerdo,

ha quedado en claro que el saber absoluto del filósofo —o sea, la rememoración del concepto— no es, como se suponía, el saber solo abstracto de un observador imparcial que apenas contempla la experiencia de la conciencia sin involucrarse él mismo en ella, sino justamente un saber transformador y activo: uno por el cual el filósofo gana el conocimiento de una verdad que no es mera teoría aún improductiva, sino una que modifica su postura de sentido ante el mundo, su conducta frente al ente, su praxis y su actividad concreta en el mundo humano y en la historia compartida, y su forma de aprehensión de sí mismo. Más adelante diremos algo más sobre esta modificación y transformación vivencial que acompaña al saber filosófico. Por lo pronto, solo se quería poner de relieve que lo que hemos descubierto gracias a esta remodelación de la experiencia desde el recuerdo es que *el saber absoluto del filósofo es también en sí mismo una forma de experiencia*. De este modo, lo que al principio, siguiendo la tendencia de todo el curso de la experiencia anterior, se presentaba como la asimetría entre las posiciones más bien paralelas del filósofo y de la conciencia hundida en la experiencia comienza a desvanecerse. En el saber absoluto, en la forma de experiencia con que culmina la formación de la conciencia, que es también el punto en que el espíritu se realiza plenamente y el filósofo aprehende la unidad definitiva del concepto, en esta fase superior del pensar y de la experiencia, el pensar y la experiencia ya no son asimétricos, sino que coinciden y convergen, de manera que el filósofo, antes observador imparcial, ahora es quien sufre y vive la experiencia.

De esta forma, el saber absoluto en tanto experiencia que hemos estado buscando no es un segundo saber distinto del que ya expusimos del lado del filósofo, sino que tiene su primera manifestación en este mismo. En efecto, el saber del concepto que ya habíamos descrito —lo vemos ahora— no se agota en la pura contemplación de la unidad abstracta del concepto en su formulación científica, sino que esta contemplación empuja al filósofo a buscar las huellas y marcas de este en el entramado interior de la realidad donde se trenzan el ente objetivo, el mundo histórico y la existencia propia. Y solo en ese internarse en lo real, que es un internarse en el concepto,

se consuma el tipo superior de recuerdo que es el saber absoluto[41]. Por eso, para Hegel "el conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad" (FE 472, ¶18), de manera que solo reconociéndolos como integrados a la experiencia (solo como correlatos de la conciencia real) el concepto y sus determinaciones adquieren realidad efectiva, descienden de su trascendencia improductiva y se vinculan a lo concreto como el hilo articulador de su sentido. En esta misma dirección, dice entonces Hegel que la ciencia del filósofo no se queda en "el puro elemento del existir del espíritu", es decir, en el concepto puro, sino que "contiene en ella misma la necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*" (FE 472, ¶19). Y con ese tránsito que en este pasaje se menciona no se quiere sino indicar que en el momento del saber absoluto el filósofo debe abandonar de alguna manera su atalaya de observador para ingresar al rudo terreno de la experiencia, del que hasta ahora era solo un mero observador, debe pues convertirse en conciencia y hacer experiencias en lugar de mantenerse como simple espectador externo[42].

¿En qué consistiría esta forma de experiencia del filósofo? Como en toda configuración, la forma de conciencia en que se ha transfigurado el filósofo del saber absoluto debe declarar una verdad u objeto

41 Con esto se responde la pregunta que el comentario de Fulda lanza acerca del tránsito que llevaría del saber absoluto como saber que aparece, al saber absoluto real ("Das erscheinende absolute Wissen" 608). Este agudo estudio de Fulda plantea, a mi modo de ver, las cuestiones decisivas sobre esta última sección, pero no advierte el aspecto rememorativo que adquiere aquí la experiencia y que es fundamental para comprender la manera en que el saber absoluto deviene experiencia concreta siempre abierta. Por ello, para Fulda Hegel nos queda aquí debiendo respuestas decisivas a estas cuestiones (*ibíd.* 623 ss.).

42 A la misma conclusión llega Redding: "En el momento final el 'nosotros' ha sido descendido de algún modo al nivel de aquellos caracteres históricos representados —esto es, es 'bajado a tierra', de modo que ahora nos aprehendemos a *nosotros mismos* como existiendo siempre en contextos mundanos que fijan las condiciones y límites de nuestra conciencia práctica y teórica" (*Hegel's Hermeneutics* 138).

y contar con una forma de saber o de acceder a este. A la altura en la que nos encontramos, podemos afirmar con toda claridad que el objeto o verdad de la conciencia filosófica no es otro que el concepto —y, como ya se ha señalado, de manera eminente, el concepto realizado como tiempo—, mientras que el saber que le da acceso a este objeto es el recuerdo, es decir, el pensar rememorativo en virtud del cual puede reconocer las huellas del concepto en lo simplemente existente. Y la experiencia que pone en acción este saber y pone a prueba esta verdad ya nos la ha señalado Hegel antes: se trata básicamente de ese saber "en apariencia inactivo" [*untätig*] al que se refiere en ¶17 y que consiste en "considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad". O en nuevas formulaciones, que hay que reescribir para captar su significado, se trata de considerar lo que parece como "ser libre" según su "necesidad y negatividad", o, lo que es igual, considerar lo que se manifiesta como "contenido diversificado" según la "forma de la mismeidad" (FE 471, ¶18). Como toda conciencia, pues, la del filósofo se halla expuesta a la diversidad y mutabilidad del reino del ente, del mundo objetivo de la naturaleza y del mundo histórico humano; en estos, parece reinar la libertad de la mera contingencia y la independencia de cada entidad que parece fundada solo en sí misma y relacionada apenas externa y arbitrariamente con las otras. Pero la conciencia del filósofo que ha alcanzado el saber absoluto reconoce en esta variabilidad amorfa la "forma de la mismeidad", y ve lo que parecen simples singularidades aisladas como "determinadas por relaciones", que no son otras que las relaciones necesarias que se tejen entre las determinaciones del concepto en su negatividad. Para la conciencia del filósofo, entonces —el filósofo del saber absoluto, claro está—, "el contenido es concepto": esta es su verdad y su objeto[43]. En esa mirada

43 Con estas últimas formulaciones, solo tratamos de reelaborar de manera muy libre el siguiente pasaje, cuyo oscuro lenguaje no deja intuir con facilidad que de lo que se trata allí es de la experiencia inherente al saber del filósofo: "El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el sí mismo que se enajena o la unidad *inmediata* del saber del sí mismo. El puro movimiento de esta enajenación constituye, considerado en cuanto al contenido, la *necesidad* de este. El contenido diversificado es como *determinado* en la relación, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí mismo o en

sobre la realidad que se hace como a través del prisma del concepto, en ese elevar la mera existencia a pensamiento, o en ese acceder al mundo, no de manera ingenua e inmediata, sino con la mediación del recuerdo de lo absoluto en su movilidad, en eso consiste la experiencia suprema del filósofo, la experiencia del saber absoluto.

Examinar esa experiencia de la conciencia filosófica en su contraste con la conciencia no filosófica puede ayudarnos a definir sus contornos. La llamada "conciencia no filosófica" puede acaso ilustrarse con aquella conciencia natural elemental que, carente de formación, se niega a la experiencia y vive presa en su estulticia de esta realidad inmediata, olvidando por completo —es decir, no advirtiendo—, la vitalidad del concepto que aquí se manifiesta, y que determina y articula este mundo voluble y atomizado, solo en apariencia carente de necesidad. Pero esta situación de una conciencia humana que renuncia a la experiencia resulta solo un artificio y una ficción contrafácticos, pues siempre hay experiencia; entonces la conciencia desarrolla en cada etapa de esta una verdad o sentido que declara, y con la que busca dar unidad a la dispersión y diversidad de lo que hay, fundando así un suelo estable para la acción y la historia. En cada una de estas formas singulares de experiencia se pone en juego una particular realización del olvido y del recuerdo, pues con cada horizonte de sentido abierto se despeja y se hace manifiesta (se recuerda) una posibilidad de significación ya latente en el concepto, y así, este sale de su ocultamiento (de su olvido) para internarse en un mundo que ya no es del todo ajeno y externo, sino que exhibe una verdad íntima y familiar para la conciencia.

Pues bien, es claro que la conciencia filosófica del saber absoluto no representa ninguna de estas dos: por supuesto, no es la conciencia solo ficticia carente de experiencia, pero tampoco puede asimilarse con las formas de conciencia que se han identificado a lo largo del camino de la experiencia, de la que la separan diferencias sustanciales. Primero, en lo que respecta a su objeto, pues lo peculiar del objeto de

---

la *negatividad*; es, por tanto, la necesidad o la diversidad, el ser libre e igualmente el sí mismo; y, en esta *forma* de la mismeidad, en que el ser allí es pensamiento inmediato, el contenido es *concepto*" (FE 471, ¶18).

la conciencia filosófica es que en él debe recogerse el concepto y no, como hasta ahora, una verdad particular que encarna tan solo una constelación puntual de este; debe aprehenderse especulativamente (o sea, como reflejada en lo singular) la unidad plena del absoluto y no, como en las figuras pasadas, una cristalización específica de sentido que brota, eso sí, del amplio suelo del concepto, pero que representa tan solo una articulación más entre otras posibles, una concreción particular desde una latencia más rica, y, por ello, una manifestación del concepto aún atravesada de ocultamiento. Pero, en segundo lugar, por lo que respecta al tipo de saber con el que se espera aprehender este objeto, pues sí bien en todas las configuraciones de la conciencia ese saber se ha mostrado como una forma del recuerdo (en tanto interiorización del concepto en la realidad o de la realidad en el concepto), solo en la conciencia del filósofo ese recuerdo se constituye en una tarea conscientemente asumida, es decir, en una disciplina del recuerdo que se orienta por la fijación textual y científica del concepto que le sirve de recordatorio. Así pues, es cierto que también en las formas de conciencia pasadas el acceso a la verdad declarada y al objeto buscado se gana por un saber que en sí es siempre una forma de recuerdo, en tanto él significa una manera de internarse en el concepto; pero esta significación profunda no es evidente para la conciencia entregada a la experiencia, y por ello el recuerdo que aquí tiene lugar le sucede de manera silvestre y no preparada, sobrecogiendo a una conciencia que no reconoce en su experiencia los efectos de este recordar, y que por ello olvida, haciendo del objeto una nueva positividad meramente hallada. La conciencia del filósofo, por el contrario, se ha formado con el saber de la unidad plena del concepto que ha reconocido como resultado de toda la experiencia observada, la ha sedimentado en forma de texto científico y, por ello, apoyada en este recordatorio siempre disponible, ahora puede disciplinar al recuerdo antes indomable, rescatarlo conscientemente de la amenaza nunca superada del olvido, y poner de manifiesto de manera deliberada al concepto que en las otras formas de conciencia se anunciaba solo de forma parcial y con la irregularidad de lo que no ocurre sino de manera espontánea.

4. La experiencia del recordar

En resumen, la conciencia filosófica debe poder aprehender la plenitud del concepto en la realidad viva por medio de esa disciplina del recuerdo que encuentra su guía en esa cartografía del espacio lógico que es el saber absoluto. En ello consiste su experiencia, en ello pone en juego no solo sus capacidades cognitivas, sino, ante todo, sus posibilidades existenciales y su profundidad de espíritu. Solo así el saber absoluto deja de ser saber abstracto del concepto para convertirse en saber experiencial de este. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo poner en práctica un recuerdo tal que haga efectiva y visible en toda la amplitud de lo real la acción plena del concepto? Se trata, nos ha dicho Hegel, de ver en la diferencia la unidad, y en lo libre y contingente, la necesidad; es decir, no de eliminar la diversidad y lo contingente, sino de poder identificar en medio de ellos las trazas del concepto único y necesario. Pero de nuevo, ¿cómo es eso posible?[44].

A nuestro modo de ver, los párrafos finales del capítulo, es decir, del ¶19 al ¶21, ofrecen indicios para responder a esta pregunta. Hemos dicho que el filósofo que llega al saber absoluto se transfigura con ello en una conciencia que se involucra entonces en una forma de experiencia. Pero también hemos indicado que esa conciencia filosófica no es equiparable con ninguna de las figuras pasadas, de la que las separan diferencias sustantivas, tanto en su objeto como en su saber.

44 Al final de este capítulo volveremos sobre esta necesidad de la contingencia en la experiencia rememorativa del saber absoluto. Desde ya, sin embargo, cabe anunciar el punto recurriendo a un análisis que se acerca al nuestro, en tanto destaca el carácter experiencial del saber absoluto, si bien no en clave del recuerdo: "El saber absoluto sabe la mismidad de pensamiento y ser transformada en un propósito cumplido por la conciencia misma en las contingencias de la existencia natural. El pensamiento racional realiza la verdad dándose realidad a sí mismo como un mundo objetivo independiente; y esto incluye un sometimiento de la racionalidad del pensamiento en las contingencias y limitaciones espaciotemporales de la naturaleza y la historia humana. Así, el saber absoluto toma la verdad como algo a pensarse reconociendo en el mundo externo no solo la racionalidad que le corresponde de suyo, sino también su propia racionalidad abandonada, sacrificada, en la irracionalidad de lo que simplemente ocurre y es el caso —un tiempo, un lugar, una asociación dada de particulares—" (Collins 426).

Si esto es así, se puede afirmar que la conciencia del filósofo representa un retorno a la experiencia, pero no como si este volviera a vivir el camino de la experiencia tal como ha sido ya recorrido, sino en tanto vuelve sobre sus momentos fundamentales, pero esta vez con mirada filosófica, es decir, con la mirada del que ya ha captado el concepto y vuelve a los contenidos previos de la experiencia para revelar en ellos su genuino significado conceptual. Tenemos aquí entonces dos rendimientos distintos del filósofo: uno antes y otro después de la aprehensión de la unidad plena del concepto en el saber absoluto. Por el primero, es decir, por el que se realiza antes de conquistar el concepto y que corresponde a toda la actividad del fenomenólogo que contempla el curso de la experiencia, se va de la experiencia observada hasta el concepto que en ella se va desplegando, y esto hasta su realización definitiva. Por el segundo, es decir, el que Hegel prescribe a la filosofía del presente y del futuro, y que es el que ahora nos interesa, el filósofo va desde cada "momento abstracto de la ciencia hacia la figura del espíritu concreto que le corresponda" (FE 472, ¶17).

Es justamente este último desarrollo el que realiza el saber absoluto al modo de una experiencia. Y de una experiencia cabal, con todas las de la ley, diríamos. Es decir, una experiencia configurada con los mismos elementos de toda genuina experiencia, y en la que, por lo tanto, hay una conciencia que padece, solo que es la conciencia formada del filósofo y no la conciencia natural; en la que hay una verdad que se declara, solo que esta es el concepto en su totalidad y no una verdad que solo lo exprese parcialmente; en la que se pone en acción una forma de saber para ganar acceso a ese objeto, solo que se trata de un pensar rememorativo guiado por el recordatorio de la ciencia, y no las distintas formas de conocimiento que apenas si encarnan un recuerdo espontáneo y efímero. El filósofo que hace esta experiencia tiene pues presente los momentos puros de la ciencia y busca la correspondencia de estos con las etapas fundamentales del desarrollo concreto del espíritu que han sido ya señaladas en todo el recorrido previo de la conciencia. Por eso, el primer paso en esta labor es vincular el momento de la inmediatez del concepto, el momento previo a su realización, con la inmediatez de la certeza sensible, dando a entender que aún en esa forma primitiva de conciencia está activo

el concepto en su plenitud, si bien solo al modo de una inmediatez plena de sentido y sin diferencias[45].

Ahora bien, esta conceptualización de la certeza sensible no es sino el primer paso en ese tránsito del concepto a la experiencia que estamos efectuando, es decir, en esa tarea de hacer visible la acción plena del concepto en toda experiencia con lo real. Aquí tan solo se considera la etapa inicial de la experiencia, es decir, precisamente una que no representa una escisión o ruptura radical de la unidad del concepto; una en la que el concepto no ha iniciado aún su desarrollo y

45 Hegel dice, en efecto: "El espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, –el comienzo del que arrancábamos" (FE 472, ¶19). Hay que tener cuidado con este oscuro pasaje en el que no pocas veces se ha querido ver una suerte de circularidad que obliga a la experiencia a retornar desde la altura del saber absoluto a la experiencia primera de la certeza sensible, como si toda la formación adquirida se perdiera de golpe y la conciencia tuviera que reiniciar de nuevo su camino. En realidad, no se plantea aquí un regreso a la simpleza de la conciencia sensible, sino que lo que nos quiere indicar el filósofo que encarna el espíritu absoluto es que aun en esta experiencia primitiva —que es más bien el comienzo de toda experiencia—ya hay concepto, ya hay una acción efectiva del mismo de la que se puede hacer experiencia. El filósofo no cae, pues, de su saber del absoluto para retornar a la ingenuidad sensible, sino que quiere señalarnos que lo que esa certeza vive como una "verdad de riqueza infinita" (FE 63), de la que no puede, sin embargo, enunciar nada, no es otra cosa que la verdad no desarrollada del concepto: una unidad pletórica de sentido de la que no se puede enunciar nada justamente por su sobreabundancia y exceso de posibilidades significativas, y no por entrar en contradicción, como le ocurre a la certeza sensible. No se trata, pues, en esta referencia al puro comienzo hecha desde el final de la experiencia de un eterno retorno en el cual el saber absoluto sería la experiencia que precede a la certeza sensible, como si el filósofo olvidara todo y retornara al estadio más primitivo. De hecho, el filósofo no olvida aquí su saber, sino que, al contrario, esta vuelta al comienzo representa la "más alta libertad y seguridad de su saber de sí" (FE 472, ¶19), y esto porque él puede repetir esta experiencia y asumir de nuevo la inmediatez del esto sensible sin recaer en las contradicciones de esta experiencia, sino con conciencia de su verdadero significado conceptual. Como señala De Boer, "la *Fenomenología* escenifica el 'autoabandono' del saber absoluto para dejarlo reconstruir los momentos esenciales de su historia actual y, con esto, para volverlo sobre sí mismo" (*On Hegel* 112).

su libertad, y se ofrece entonces en una inmediatez plena que envuelve a la conciencia sensible. Por eso resulta necesario identificar también la presencia del concepto en experiencias donde la relación de la conciencia con su objeto parece perderse: experiencias de enajenación y extrañamiento en las que resulta difícil intuir una unidad anterior que lo englobe todo. Experiencias de este tipo son, para Hegel, las que hace la conciencia de cara al mundo natural. En la *Fenomenología* corresponderían fundamentalmente a las tres figuras del momento de la conciencia, y quizás también a la llamada "razón observante"; pero no hay que olvidar que también las experiencias eminentemente espirituales, es decir, aquellas que se hacen no con un ente natural, sino sobre una realidad social e histórica, también involucran una aprehensión de la realidad física, solo que el significado que a esta se le otorgue depende de la verdad espiritual más general que se declara. Como sea, lo que le importa ahora a Hegel es mostrar que en aquellas experiencias donde la naturaleza se muestra como una entidad en-sí, fundada sobre sí misma con independencia del que la percibe, y definida por un espacio y un tiempo que parecen ajenos y externos a los intereses y a la realidad de la conciencia, también está presente la vida del concepto, solo que se trata del concepto que se ha enajenado de sí mismo, que se autoescinde y se manifiesta entonces a la conciencia como un puro "ser espacial" y como el "libre acaecer contingente" de un tiempo fuera de la conciencia (FE 472, ¶20). En este orden de ideas, también en aquellas experiencias donde parece dominante la alteridad del objeto, donde la resistencia de este a integrarse a un espacio de sentido que lo vincule con la conciencia es más tozuda, también en ellas se puede establecer una correspondencia con un momento de la vida del concepto, a saber, con el momento de su autoescisión interna, en el que se despliegan sus diferencias y se rompe su unidad; o sea, con el momento de su enajenación, que es necesario para dar realidad a la riqueza de su contenido y que, en todo caso, es condición del retorno del concepto a su unidad.

Así pues, en la naturaleza, donde la conciencia advierte un objeto opaco inscrito en un propio espacio y un propio tiempo ajenos a los de la conciencia, el filósofo reconoce al concepto en el momento necesario de su diferenciación; al concepto que se "sacrifica", pero que no pierde

su unidad, pues este sacrificio no es más que "la eterna enajenación de su subsistencia [*Bestehen*]" (FE 472, ¶20)[46]. La naturaleza, entonces, no es más que el concepto enajenado: ella tiene, por cierto, realidad y subsistencia (y no es por ello una mera proyección de alguna conciencia, como en el idealismo subjetivo), pero en últimas su realidad procede también de la acción plena del concepto. Y justamente es en virtud de esta significación conceptual última del mundo natural que a la conciencia en el curso de su experiencia le ha sido posible superar la obstinada independencia del ente natural e introducirla en la manifestación más alta del espíritu. Es esta superación que se ha vivido en la experiencia la que ahora el filósofo quiere señalar como parte de la acción efectiva del concepto, pues el genuino conocimiento de la naturaleza, es decir, no aquel que es simple resultado de las ciencias experimentales, sino el conocer que va develando su más honda verdad espiritual —y que, digamos, ve a la verdad de la percepción en la ley del entendimiento, y la esencia de esta ley en el actuar de la autoconciencia—, es el que tiene lugar como un ver la unidad en la diversidad del mundo y la necesidad en su contingencia[47].

46 En esa medida, como Kant, Hegel mantendría que la naturaleza solo es relevante en tanto puede ser objeto de conocimiento; pero, siguiendo a Schelling, ese conocimiento no es uno de leyes físicas, sino el conocimiento del principio de autodeterminación de la naturaleza (De Boer, *On Hegel* 115).

47 Todo este párrafo es un comentario al ¶20 del "Saber absoluto", cuyo propósito no es otro que el de proseguir el tránsito de la ciencia pura a la experiencia, o del concepto a la conciencia, como dice Hegel. El punto en esta referencia a la naturaleza entonces es mostrar que el saber de esta logrado en la experiencia (y expuesto en el curso de la *Fenomenología*) es también un saber del concepto: uno en que el concepto "no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite" (FE 472, ¶20); es decir, un saber de sí mismo en su forma enajenada. Debe ser claro, entonces, que se trata ahora de otra experiencia y otro saber: de la experiencia del filósofo que llega al saber absoluto, y que es por ello distinta a la de las figuras de la "Conciencia" que se confrontan con el mundo natural. Estas formas de conciencia, en efecto, se enfrentan a la naturaleza y superan su extrañeza inicial al pasar a otra configuración de la experiencia, pero en cada una de estas nuevas configuraciones se ha olvidado ya la verdad de la naturaleza y la relación con el mundo natural no se hace explícita. Por ello, lo que debe hacer el filósofo, o mejor, la conciencia filosófica que hace experiencia, es recordar, mantener abierto el carácter

Con lo dicho ya debe ser claro de qué manera es posible una experiencia del saber absoluto, esto es, un recuerdo del concepto que reconozca en todos los ámbitos de lo real su presencia efectiva, en toda experiencia con el mundo un momento propio del absoluto. En efecto, esto es lo que acabamos de mostrar para el ámbito de la naturaleza, en el cual la heterogénea variedad de lo ente no le impide al filósofo identificar un aspecto esencial de la vitalidad del concepto. Hegel postula así tácitamente lo que serán los principios centrales de su filosofía de la naturaleza, que exigen al pensador ir más allá de la fachada multicolor de la realidad natural para develar la monotonía del concepto, ver en los procesos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza los esquemas y articulaciones de un entramado conceptual, captar la exterioridad del espacio como resultado de un desdoblamiento del concepto y aprehender el tiempo natural como una pura dispersión de ahoras vacíos, sí, pero que es efecto del concepto en su realización.

Sin embargo, la realidad no se agota en la esfera de la naturaleza, y el devenir vivo del concepto no consiste solo en su exteriorización en el mundo carente de conciencia de lo natural, sino que incluye también el recogerse de esta dispersión y, a manera de espíritu que recorre la historia, ganar un saber consciente de sí mismo. Lo que falta para culminar con la experiencia del saber absoluto es, entonces, examinar de qué manera, en la esfera de la realidad espiritual —la realidad social e histórica de los asuntos humanos—, también se hace presente de forma activa el concepto, de modo que sea posible ver en unidad lo que parece una pura multiplicidad de costumbres, creencias, valores, religiones, formas de expresión artística, etc., y de ver como necesario lo que parece simplemente entregado a un acontecer histórico azaroso. Esa experiencia del saber absoluto en la historia es la que describe Hegel en el último párrafo de la *Fenomenología* (¶21). Allí se dice que la conciencia que ha alcanzado ese saber absoluto, la conciencia del filósofo, tiene que "penetrar y digerir" toda la riqueza del espíritu que se encuentra en "la galería de imágenes de la historia", es decir, en ese devenir lento y sucesivo de las distintas épocas del espíritu que se

conceptual de este conocimiento de la naturaleza y, a la vez, reivindicar la realidad del mundo natural como reflejo de la vida del concepto.

han examinado en el capítulo VI: la Antigüedad griega y romana, el mundo medieval cristiano, el absolutismo moderno, la Ilustración y la revolución, hasta la era romántica posrevolucionaria; cada una de las cuales, como hemos visto, representa la totalidad del espíritu, pues incluye en sí los momentos del espíritu previos y determina para sí una forma de conciencia objetiva, un tipo de saber autoconsciente, una racionalidad unificadora, un conjunto de instituciones espirituales y una manera de dar sentido a lo divino trascendente[48].

Ahora bien, ese penetrar y digerir de las épocas espirituales no es otro que el que ya tuvo lugar antes en la *Fenomenología*, a saber, desde el momento en que el fenomenólogo contempla en su totalidad el curso de la historia de la experiencia y capta en él el despliegue del espíritu que llega a su autoconciencia, hasta la "reunión" de los momentos y la "fijación en el concepto" de este despliegue. Por ello, Hegel señala que este saber, que es como un "penetrar y digerir" el puro acontecer para revelar en él la realidad del espíritu, tiene su perfección en el "*saber* completamente lo que *él es*, su sustancia"; en un saber que es como un "ir dentro" [*Insichgehen*], más allá del existir meramente exterior de los sucesos y eventos inconexos, hacia el concepto. En este punto decisivo se revela el carácter rememorativo de este saber, pues abandonar la superficie del simple acontecer para adentrarse en el concepto significa para esta conciencia filosófica un "confiar su figura al recuerdo" [*seine Gestalt der Erinnerung übergeben*][49]. Como queda claro, entonces, este

48 Adviértase, por lo demás, que estas épocas espirituales son aquí llamadas "imágenes" [*Bilder*], es decir, que ellas se han hecho efectivas para los seres humanos en la "galería de la historia" al modo de representaciones [*Vorstellungen*] que orientan la praxis concreta. La labor del filósofo, sin embargo, consiste primero en "penetrar y digerir" esas representaciones con el concepto. La metáfora del "digerir" haría parte de una serie de figuras sobre el comer y el devorar que ya han aparecido en la *Fenomenología*, y que a la altura del "Saber absoluto" entran en resonancia con el recordar en tanto "ir hacia dentro" [*sich er-innern*] del espíritu. El comer y el recordar se vincularían así no solo como operaciones del interiorizar, sino también en ambos casos en tanto "un residuo somático amenaza con impedir el paso a lo ideal"; en otras palabras, la unificación interior buscada en las dos operaciones siempre quedaría diferida (cf. Comay 151-152).

49 Transcribimos completo el pasaje que estamos glosando: "Por cuanto que

pasaje realiza con la realidad histórica lo que antes se había hecho para el ámbito de la naturaleza, a saber: poner en evidencia la actividad del concepto allí presente y aprehender su unidad y necesidad en un devenir que se muestra disparatado y contingente. Por eso, dice Hegel que con este saber que va dentro, que recuerda el concepto, el puro acaecer se hace *historia* [*Geschichte*], pero no como la simple sucesión de eventos inmediatos ni como crónica de estos, sino en tanto 'devenir que sabe y que *se media* consigo mismo' (FE 472, ¶21).

Pero la historia no termina con esta aprehensión del concepto. La conciencia filosófica que se "confía al recuerdo" impulsará su actividad en otra dirección que la expuesta arriba. Ya habíamos mencionado algo de esto cuando hablábamos de las dos realizaciones del recuerdo o de las dos operaciones propias del filósofo: antes y después de haber conquistado el saber absoluto. En efecto, el recuerdo opera aquí como el elemento unificador de dos actividades diferentes: de una parte, le ha servido al Hegel fenomenólogo para pasar de la experiencia concreta *hacia-dentro* del concepto, pero ahora debe servir al Hegel que posee la ciencia del concepto para dirigirlo *hacia-fuera*, o sea, para internar al concepto en la realidad a través de la experiencia. En otras palabras, si antes el recuerdo ha servido para internar las experiencias históricas ya pasadas del espíritu en el ámbito del concepto, él debe servir ahora para hacer una genuina experiencia del acontecer futuro, de modo que este no aparezca como mero acaecer arbitrario, sino que revele su lugar en el proceso del espíritu y, con ello, su auténtico significado conceptual. Si con ayuda del recuerdo Hegel describió antes la experiencia histórica acontecida hasta sus días bajo la forma unitaria de un espíritu que en ella se desarrolla, de lo que se trata ahora es de prescribir (no describir) con el recuerdo del concepto hecho ciencia la manera en que debe realizarse una verdadera experiencia de lo nuevo que acontecerá, a saber, al modo de una que devele en lo que acaezca el grado de presencia del concepto y que evalúe así su real

la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo" (FE 473, ¶21).

valía espiritual, de forma tal que eso nuevo se pueda vincular (o no) con el devenir ya alcanzado del espíritu[50].

Solo de manera indirecta Hegel se refiere a este recuerdo impulsado hacia adelante que consiste en interiorizar en el espíritu y el concepto alcanzados los acontecimientos futuros. El pasaje siguiente, sin embargo, puede dar pistas en esta dirección. Hegel se refiere a la conciencia filosófica y su pensar rememorante, y afirma entonces que ella "abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo", y que en ese adentrarse [*sich-erinnern*] en el concepto ella "se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber— es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu" (FE 473 ¶21). A primera vista, la frase del inicio apunta hacia una tesis tan obvia, que ni siquiera se ha mencionado explícitamente en nuestro análisis: la idea de que el filósofo que se interna en el concepto abandona en cierta medida su existencia histórica inmediata (su ser allí) para acceder a la noche sombría y no visible del concepto (que es también la que determina la realidad que sale a la luz), pero eso no significa que se quede en esa región de la pura conceptualidad, como llevando una existencia fantasmal, sino que su existir y su mundo concreto se mantienen, pues él sigue siendo conciencia real situada y determinada por un horizonte espiritual específico; por ello, aun disponiendo, en tanto filósofo, del recordatorio del absoluto, en tanto ser humano es todavía una conciencia finita condicionada y sujeta al olvido[51]. Pero el profundo alcance de este planteamiento solo se hace

50 Así, es posible conciliar el punto de vista de la ciencia absoluta que para Hegel alcanza en la Modernidad su propia filosofía, con el reconocimiento de una apertura siempre renovada de la historia. Sobre esta base tendría que revalorarse la discutida tesis del fin de la historia. En ese sentido, Maker señala que "la concepción hegeliana del ser absoluto y de la verdad como concepto que se autodetermina quiere decir que la completitud sistemática está ligada, no con el cierre del futuro, sino con una apertura histórica, conceptual y práctica, sin precedentes" ("The End of History" 17).

51 Este punto también lo señala Russon, para quien el filósofo del saber absoluto es todavía un individuo singular, una autoconciencia concreta cuya determinabilidad nunca puede ser abandonada; el trabajo del filósofo es, pues, "el producto de un agente individual histórico e idiosincrático, y a la

claro con lo que sigue. Hegel señala allí que este mundo u horizonte de la experiencia que se mantiene para el filósofo ya no es exactamente su mundo anterior, sino que, al ser develado su significado conceptual, ha devenido otro; ha "superado" el anterior, no en el sentido de que haya aparecido como un mundo por completo nuevo y desconocido, sino en tanto, conservando algo del anterior y por ello en continuidad con todo el devenir del pasado, ese otro mundo, al haber sido ya filtrado por el saber de su significado conceptual, renace como un nuevo horizonte, es decir, como una nueva forma de existencia y una nueva realidad espiritual.

Se pone aquí sobre el tapete una profunda intuición sobre el cambio y la continuidad de la historia, sobre la vida del acontecer y su dinámica espiritual en la que se combina y vincula lo novedoso que ocurre con el curso ya desplegado en el pasado. Para ilustrar este punto, recurramos a un ejemplo. Pensemos en el grandioso acontecimiento, por lo demás tan caro a Hegel, que fue la Revolución francesa. Para los actores directos de esta, avasallados de cerca por la fuerza de este suceso, su significado espiritual nunca pudo ser del todo esclarecido. El historiador profesional, por su parte, puede elaborar, con ayuda de la distancia en el tiempo y los datos empíricos disponibles, una interpretación que dé sentido a lo que allí ocurrió y lo sitúe en relación con la historia pasada. Para Hegel, sin embargo, esta interpretación histórica seguiría siendo solo superficial, pues se mueve únicamente en el plano inmediato de los eventos objetivos, sin internarse en sus articulaciones profundas de sentido. Solo el filósofo, piensa Hegel, está en capacidad de ir hasta este interior, es decir, de recordar, y por ello solo él aprehendió el acontecimiento de la Revolución como parte del momento en que el espíritu retorna de su extrañamiento y se hace autoconsciente, y advirtió la configuración conceptual que está a su base, a saber, el desequilibrio entre los aspectos conceptuales de la singularidad (encarnada en la conciencia autónoma moderna) y la universalidad (encarnada en la ficción de la voluntad general, por ejemplo)[52].

---

vez el hacer presente al ser que habla por sí mismo, y cuya presentación en este libro es solo una instancia posible" (*Infinite Phenomenology* 142).

52 Esto no implica plantear un conflicto u oposición entre la historiografía y la filosofía de la historia hegeliana. La actividad de quien escribe historia

Ahora bien, el punto que se quiere destacar con todo esto es que al aprehender el acontecimiento y el mundo de sentido de la Revolución desde sus fibras conceptuales, este se transforma. Es esto lo que indica el pasaje citado. La conciencia vive siempre en un horizonte de acción inmediato, pero tan pronto se interna por el recuerdo hasta su fondo conceptual, este espacio inmediato de la praxis se modifica, se altera, se ve de otro modo; no desaparece, sino que se supera y "renace desde el saber", y este segundo nacimiento significa la apertura de un "nuevo mundo" y una "nueva figura espiritual". En efecto, para el filósofo que ha comprendido el lugar de la Revolución en el despliegue del espíritu y la configuración conceptual que en ella se anuncia, el mundo en que ella tiene lugar ya no es el mismo. El revolucionario, el hombre de acción y hasta el historiador empírico comparten el mismo espacio de sentido que el filósofo, pero solo este último advierte, gracias al recuerdo que lo interna hasta el concepto, que con el suceso de la Revolución este mundo se ha alterado profundamente, y que, aun afirmando su continuidad con la línea del devenir pasado, es en esencia otro[53].

pertenece al espíritu teorético que reconoce la relación entre historia y tiempo y la saca a la luz. No obstante, es solo el filósofo quien aprehende la verdad de esta relación, es decir, la conexión interna entre historia, tiempo y concepto (cf. Bauer 178).

53 También el revolucionario y el hombre de acción, y en general la conciencia no filosófica, terminarán reconociendo este nuevo mundo u horizonte de sentido que ha surgido. Pero por no saber de su valencia espiritual interna y no reconocer la constelación conceptual que lo determina, no advierten que este ha resultado de un devenir ontológico más hondo. Por eso, para ellos, en este nuevo mundo hay que "comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiera perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido" (FE 473, ¶21). Es evidente que este "tener que comenzar de nuevo" es consecuencia del olvido que le acaece a la conciencia no filosófica como parte de su no recordar, o sea, de su no internarse en el concepto. Reaparece así, a nivel de la experiencia histórica de los pueblos y las épocas del mundo, aquella diferencia que la introducción señala como inherente a la experiencia: el hecho de que la conciencia olvide lo que el filósofo sí retiene, a saber, el devenir y la negatividad de la experiencia de la que ha surgido el nuevo objeto. Por ello, mientras la conciencia inmediata debe comenzar de nuevo

Con los anteriores planteamientos resulta evidente que la experiencia de la conciencia filosófica, es decir, aquella por la cual se interna el concepto puro en el mundo real, tiene un escenario privilegiado de realización en el terreno móvil de la historia, como su motor y fuente del cambio. De acuerdo con un *dictum* que se ha hecho célebre, Hegel concibe a la filosofía como "la época comprendida en conceptos"; lo que añade ahora nuestro análisis a esta tesis es que con esa comprensión conceptual de la época el mundo cambia, el espíritu avanza a un nuevo desarrollo y otra constelación conceptual se hace efectiva. La experiencia de la filosofía se revela así como una instancia definitiva en la movilidad de la historia, la transformación y renovación de la cultura y el cambio de las épocas[54]. Podríamos entonces intuir con todo esto cómo concibe Hegel la labor del filósofo, la propia y la de los pensadores futuros, al menos en lo que respecta a este ámbito de la realidad que llamamos la "historia". El filósofo que ha llegado al saber del concepto tiene que valorar con este saber el devenir de lo que acaece sin más. Habrán entonces eventos sin mayor relevancia espiritual, episodios y hechos que simplemente revaliden las valoraciones y verdades vigentes en el presente, reafirmando el espíritu de la época; habrán también sucesos que signifiquen retrocesos a estadios inferiores del desarrollo del espíritu ya alcanzado, como si, por ejemplo, se tratara de restaurar la esclavitud luego de la conquista espiritual que representó el principio moderno de la autonomía; pero habrán

en un nuevo mundo, la conciencia filosófica "conserva en el recuerdo toda la experiencia pasada", y sabe que el nuevo comienzo es en realidad reinicio de un proceso "desde una etapa más alta".

54 Esa experiencia transformadora del recuerdo la lee D. Schmidt en clave del "sacrificio". Para este autor, en el punto final de su formación, es decir, el saber absoluto, la conciencia que ha llegado al conocimiento de sus verdades más profundas transforma su pensar en un "pensar memorial" que solo se realiza como un sacrificio. Solo que *sacrificio* se entiende como un acto de conocimiento al que se adscribe la "posibilidad de recuperación y redención": "Nunca nos sacrificamos en vano. El pensamiento hegeliano no hace de la historia algo más fácil de cargar, ella es una larga y exigente ruta, pero este pensar también ofrece una vía de redención de esta ruta, una forma de pensar que ya no es más sujeta a sus propias vanidades" (D. Schmidt 99).

también verdaderos acontecimientos, es decir, fenómenos históricos que representen una realización y desarrollo superiores del espíritu, y que correspondan a una configuración del concepto más elevada que las anteriores. Una vez tasado el valor conceptual de estos eventos, e identificados como meros sucesos anodinos, retrocesos peligrosos o verdaderos acontecimientos que revitalizan la fuerza del espíritu, la tarea del filósofo, su más alta experiencia, consistirá en denunciar y combatir los dos primeros, y en esforzarse por realizar los últimos, difundiendo en la comunidad su elevada valía espiritual[55].

Para todo este proceso de valoración de lo que acaece según el concepto, la conciencia filosófica debe mantener su mirada en la *ciencia del absoluto*, ese entramado definitivo de las puras determinaciones conceptuales que Hegel, solo años más tarde, culminaría en su *Lógica*[56]. Pero como lo que allí vale como absoluto no reposa en una esencia o verdad sustantiva, sino que se muestra como el proceso siempre móvil de las innumerables permutaciones de sentido posibles o como el dinamismo de un espíritu vivo en su desarrollo, entonces la evaluación del filósofo no puede consistir en examinar si el fenómeno histórico corresponde con el baremo fijo de una esencia dada, sino más bien, en identificar el lugar que le corresponde en el interior de este

55 La filosofía de la historia que Hegel desarrollará luego, por más sistemática que resulte en su exposición, guardará similitudes esenciales con esta experiencia absoluta de la historia del final de la *Fenomenología*. Para Dale, p. e., "la filosofía de la historia de Hegel debe ser entendida, no como una recapitulación definitiva de la historia y el tiempo, sino como una explicación del proceso de cambio histórico mismo [...]. En oposición a las tentaciones totalizantes del pensamiento [...] el pensamiento hegeliano es todavía una fuente poderosa para revaluar las declaraciones históricas acerca del presente y el futuro" (9-10). Para este autor, dicha filosofía está atravesada por la tensión entre el deseo de Hegel por eliminar la contingencia, por un lado, y el reconocimiento del carácter abierto e insondable del porvenir, por el otro (*ibíd.* 231-232). Ahora bien, lo que desde la perspectiva del sistema puede ser visto como una tensión, a nosotros nos parece, desde la experiencia, el principio de su propio movimiento.

56 Aunque la *Lógica* no culmine, pues no es solo que cada nueva jugada del acontecer deba ser interiorizada en el concepto, sino que también este se precisa y se determina mejor en cada nuevo evento o fenómeno que brote del devenir.

movimiento y proceso que es el concepto. En este sentido, lo que se manifieste al filósofo como un acontecimiento superior espiritualmente o como una forma de realización más alta del concepto, no puede ser nunca un hecho inédito que rompa con la historia de forma radical, sino que debe integrarse, como un estadio superior, en el curso del espíritu ya en marcha, y por ello en continuidad con el devenir ya vivido. En esa medida, para el filósofo, el genuino acontecimiento que abre sentido y que implica una superación de un estadio espiritual previo no representa nunca una novedad absoluta ni la apertura de un mundo insospechado, sino que entra en continuidad con todo un desarrollo previo, impulsándolo y actualizando un potencial de significatividad que ya estaba latente[57]. Por eso, mientras que para la conciencia no filosófica el nuevo mundo parece radicalmente nuevo, y es como si "tuviera que comenzar de nuevo", el filósofo "conserva en el recuerdo" todo el proceso y ve cada nuevo espíritu en sucesión con las anteriores; una sucesión donde cada nueva época espiritual "asume de la que la precede el reino del mundo" (FE 473, ¶21).

Es claro así que la experiencia de la conciencia filosófica implica, entonces, un reconocimiento y una apertura a lo nuevo, que no entran en conflicto con la tradición y la continuidad de la historia. Un planteamiento de este tipo no puede tildarse de revolucionario, pero tampoco reedita en sí ninguna forma de conservadurismo[58]. Se

57 Estos planteamientos constituyen, a nuestro modo de ver, las premisas para algo como una teoría hegeliana del acontecimiento, que deberá introducirse en la discusión contemporánea sobre el tema, polémicamente como ocurre, p. e., en Deleuze (1979), o con la idea de hallar en Hegel una posibilidad de pensar la discontinuidad de la historia, como en algunos textos tempranos de Badiou (2009).

58 Contra los reproches de conservadurismo habría que resaltar que la concepción hegeliana del recuerdo [*Erinnerung*], tanto en la *Fenomenología* como en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, no hace de este una operación meramente histórico-reconstructiva, como si de lo que se tratase fuera tan solo de la monótona reiteración de una misma estructura conceptual que en todo nuevo acontecimiento se reproduciría. El recuerdo tiene lugar, por cierto, como una racionalización de la contingencia, pero ella no implica una disolución de lo novedoso en un molde fijo de sentido preconcebido; ocurre más bien que todo genuino acontecimiento realiza por vez primera posibilidades de significación que si bien ya estaban

trata de impulsar el cambio histórico, pero no en cualquier dirección, sino únicamente hacia aquellas realizaciones que signifiquen un desarrollo del espíritu más allá del grado alcanzado en el presente, y que reflejen, en consecuencia, una configuración del concepto más amplia que las hasta ahora logradas. De esta manera, lo que se pretende con esta experiencia del filósofo del saber absoluto es lograr regular en alguna medida el cambio histórico que hasta el momento solo ocurre de manera arbitraria y azarosa[59]. En efecto, la historia real, es decir, la secuencia de acontecimientos que llamamos *historia*, se configura para la conciencia ingenua sumida en ella como una mezcla de avances y retrocesos, rupturas, estagnaciones y ocasionales progresos que se conjugan y se entrecruzan sin ninguna lógica definida. La historia que recuenta Hegel en la *Fenomenología* ya no es este devenir puramente contingente, sino la historia vista desde la perspectiva del espíritu y el concepto que en ella realmente se despliegan, si bien hasta ahora de manera accidentada y como un camino lleno de obstáculos. Pues bien, para Hegel, una vez descubierta y puesta de relieve el alma del concepto que anima la verdadera realización del espíritu en la historia,

---

latentes en el entramado racional del concepto, solo ahora resultan efectivas y visibles para el filósofo. Por ello, el concepto guía la experiencia, pero solo esta última le confiere al primero realidad, ser y visibilidad. Contra los críticos de Hegel (v. g. Foucault) que asocian el trabajo del recuerdo hegeliano con la elaboración de una narrativa metahistórica que ordena de antemano los acontecimientos, Liebsch señala que este recuerdo solo opera como un "permanente volver sobre sí", que de manera retrospectiva "permite solo provisionalmente anticipar líneas de desarrollo hacia el futuro" (122). También Gadamer ha señalado que el recuerdo no es "un comportamiento objetivo" que tuviera lugar en la adquisición de verdades fijas, sino un "recuerdo que se renueva" y que siempre debe ganar nueva actualidad (GW 2, 145; GW 7, 265).

59 Después del saber absoluto, "el tiempo subsistirá, porque la *Fenomenología* prepara el mañana de la ciencia y la ciencia no se hará en un instante; pero *el tiempo futuro no será como el tiempo pasado*: será el orden temporal del desarrollo del sí mismo, y ya no la forma dispersa del divorcio consigo mismo; la historia del espíritu en su distributividad inconsciente de ella misma en el seno de las diversas conciencias de lo otro ha, de esta forma, concluido, de modo que puede al fin comenzar el desarrollo del trabajo científico de la conciencia de sí" (Rousset 76).

parecería posible superar en parte este carácter accidental y eliminar los obstáculos que se oponen al desarrollo del espíritu. Tal sería en último término la función más elevada de la filosofía: ayudar a la realización del espíritu en la historia, denunciando y rechazando lo que implique un debilitamiento de su vitalidad, y promoviendo lo que implique un crecimiento de este. El filósofo no puede anticipar lo que va a acontecer, y en esa medida está entregado como cualquier otra conciencia al acaecer oscuro e impredecible; en cambio, sí puede examinar eso que acaece desde el punto de vista de su valor conceptual, rechazarlo o favorecerlo según sea el caso, y en esa medida empujar la historia en la dirección correcta. "La filosofía siempre llega tarde", reza otro célebre *dictum* hegeliano, en el sentido de que no puede predecir nada y se limita a analizar lo que ya aconteció. Pero esa tesis debe también complementarse, pues, aunque la filosofía detente en efecto un saber solo vespertino acerca de lo ya ocurrido en el día, ese saber sí puede en algún sentido influir en lo que ocurrirá mañana[60].

Por supuesto, nada de esto ocurre de manera fácil y sin fricciones, ni como la mera aplicación mecánica y protocolaria de una receta. De hecho, por más de que disponga del recordatorio de la ciencia del concepto, nada es claro ni transparente en lo embrollado del acontecer como para que brille allí diáfano el fondo conceptual que lo determina. Y viceversa: los momentos puros de la ciencia son demasiado abstractos como para que se dejen aplicar sin roces ni deformaciones en el relieve accidentado de la experiencia. Por lo demás, el filósofo que lleva a cabo esta experiencia no es tampoco una conciencia omnisciente ni

---

60 Distintos comentaristas han identificado este aspecto transformador del pensar que emerge de la experiencia del saber absoluto y que aquí hemos denominado un "pensar rememorante", y en esa medida, impugnado la idea de un final de la experiencia (y de su correlativo final de la historia) en nombre de una apertura transformadora de la historia. Al planteamiento de D. Schmidt ya citado, que en este punto decisivo de la experiencia entiende el trabajo de la memoria como sacrificio, hay que añadir la propuesta de D. Farrell Krell de pensar la memoria, al hilo de la reflexión poética de Hölderlin, no como simple retención y mantenimiento, sino como lo que hace explotar el tiempo en perspectivas dislocadas y disruptivas. La memoria es vista así como necesariamente transformativa pues hace productivo todo punto (culminante o de reposo) de la historia (Farrell 174-175).

un puro recuerdo, sino una finitud sometida a lo contingente de las determinaciones de su situación y al olvido que borra lo ya visto. Ahora bien, es justo por este carácter de incertidumbre y riesgo, por este no poder estar nunca seguros de haber logrado identificar a cabalidad el verdadero valor espiritual y conceptual de lo que acontece, que esta interiorización del concepto en la realidad, es decir, este ejercicio del recordar como experiencia filosófica del saber absoluto, es precisamente eso: una experiencia; es decir, un saber y un hacer, sujetos siempre al fracaso y amenazados en todo momento con hundirse en el olvido. Contra la idea aún bastante extendida de que la filosofía hegeliana pretendía constituirse en una ciencia universal, absoluta y necesaria, hemos revelado aquí una posible vía de desarrollo para esta que la envía en otra dirección opuesta: hacia lo meramente probable y hacia la incertidumbre propia de toda experiencia[61].

De esta forma, hemos caracterizado la experiencia fundamental que Hegel propone para la filosofía como una aprehensión de los distintos ámbitos de la realidad a través del prisma del absoluto, o lo que es igual, como una captación de las diferentes esferas de ser del mundo mediada por el recuerdo del concepto. Hemos mostrado la manera en que esta experiencia tiene lugar, primero en la *naturaleza* y luego en la *historia*, de modo que, a partir de estos resultados, pueden extraerse las premisas básicas tanto de una *filosofía de la naturaleza* como de una *filosofía de la historia* o *del espíritu*, que son, en efecto, las dos ciencias que conformarán más adelante, junto con la *Ciencia de la lógica*, la totalidad del sistema hegeliano. No nos interesa, sin embargo, este tránsito hacia el sistema; nuestro propósito, como ya se ha dicho, es más bien elaborar la filosofía de Hegel como una forma de experiencia.

Para precisar aún más esta caracterización, ahondemos un poco en las diferencias entre un recordar que se interioriza en el mundo natural y el recordar que toma pie en el curso de la historia. A primera vista, en

61 Por lo demás, en tanto experiencia de consolidación, transformación y renovación de la comunidad histórica, la del saber absoluto es necesariamente una experiencia política. Con ello se podría responder la crítica marxista según la cual Hegel no habría pensado la política, ofreciendo en su lugar un esquema lógico abstracto que no se confronta con las determinaciones propias del elemento político (cf. Abensour 66).

ambos casos se trata de dos realizaciones similares del recuerdo, dos ejercicios en los que lo que se muestra como diferencia y diversidad (sea la rica variedad del ente natural o la diversidad de las manifestaciones espirituales) se reconduce a la unidad del concepto, o también, en los que lo que se manifiesta como un acaecer libre y contingente (el tiempo natural o el devenir histórico) es referido a un momento necesario del desarrollo del concepto (al momento de su enajenación o al del retorno a su identidad). Sin embargo, visto con más atención, salen a relucir notorias diferencias que tienen que ver menos con la forma de realización de este pensar rememorativo que con el ámbito sobre el que se ejerce este recuerdo. En efecto, a la naturaleza pertenece una cualidad ontológica distinta a la de la historia: la primera representa la exteriorización y enajenación del concepto, mientras que la segunda el retorno a sí y su reconciliación. Y mientras es posible afirmar que la exteriorización del concepto, y con ello la configuración del mundo natural, en cierta medida ya se ha cumplido, no es posible decir, en cambio, que la reunificación de este ya se ha consumado en la historia; al revés, como hemos mostrado, el presente histórico de Hegel —es decir, el punto alcanzado, hasta el momento, en el devenir del espíritu— solo nos ha entregado una comunidad desorientada, incapaz aún de reconciliar el elemento de la singularidad con una verdad universal. En esa medida, al recuerdo en la naturaleza puede adscribírsele un grado de apertura y variabilidad significativamente menor que el que le corresponde al recuerdo que se interna en la historia como en una dimensión abierta indefinidamente. Examinemos con cuidado estas dos afirmaciones. Que el saber rememorativo del filósofo en el mundo natural esté más circunscrito y limitado puede defenderse apelando a la monotonía y relativa uniformidad de los procesos naturales. Por supuesto, aún pueden aparecer nuevos organismos y existe algo como una “historia natural” en la que evolucionan y se modifican las especies, pero evidentemente la posibilidad de cambios y de un enriquecimiento cualitativo de lo diverso es aquí muy limitada, y, en todo caso, esas mutaciones del reino natural no tienen la variabilidad que exhibe la realidad propia de los asuntos humanos. Es verdad que la “Filosofía de la naturaleza” de la *Enzyklopädie*, como exposición de las determinaciones conceptuales con que se aprehende el mundo

natural, está expuesta a la contingencia de la experiencia, "pues cada nueva experiencia puede ser investigada de nuevo según su forma lógica" (Neuser 144), pero en realidad esta contingencia de lo natural parece más un efecto de nuestro conocer finito que consecuencia de una apertura radical de la naturaleza hacia lo improbable.

Pasemos entonces a la segunda afirmación. Decíamos que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo natural, el mundo histórico no está cerrado para el recuerdo, por estar sujeto a un acontecer siempre abierto e imprevisible que interpela al filósofo y lo obliga a reiniciar su experiencia rememorativa. Ahora bien, uno podría preguntarse si en realidad esto es así. En efecto, si para Hegel el devenir de la historia representa en el orden del concepto el momento de su reunificación y reunión desde su enajenación, ¿no es posible entonces suponer un punto final en este acontecer en el cual el concepto alcanzara su unidad definitiva? En otras palabras, puede que la historia acontecida nos haya conducido hasta un presente disperso y desorientado, aún lejano de la reconciliación definitiva del concepto, pero ¿qué nos impide pensar que esa situación se revertirá alguna vez en el futuro y que llegará una época de armonía definitiva que encarne la unidad reconciliada del concepto? Si la historia no ha concluido con los tiempos posrevolucionarios de Hegel ¿qué nos impide pensar que podrá concluir alguna vez? Pues bien, pese a la fuerza de estas objeciones y en contra de quienes insisten en ver en Hegel la tesis del fin de la historia, aquí queremos negar esta posibilidad. La idea de una eventual reconciliación definitiva del concepto en la historia, es decir, de una época que encarne al espíritu en su realización plena, resulta absurda por la sencilla razón de que el concepto solo existe como tiempo y, en esa medida, solo tiene realidad en la dispersión que este produce, es decir, nunca al modo de una presencia absoluta y definitiva, sino siempre distendido y fracturado en el acontecer, en el claroscuro de manifestación y ocultamiento que, para la conciencia —aun para la filosófica—, se vive como la contratensión permanente entre recuerdo y olvido[62]. El concepto, como fuente última de toda significatividad

62 La reformulación del saber absoluto en tanto realización del recuerdo pone así en evidencia el carácter de apertura hacia el futuro que es inherente

y verdad, proyecta permanentemente en cada paso del devenir de la historia la luz del sentido, pero eso nunca ocurre al modo de una luminosidad sin sombra, sino como surgiendo de modo parcial y solo por instantes para retirarse enseguida de nuevo. Es cierto que Hegel habla de la unidad plena del concepto y de la reconciliación total del espíritu consigo mismo, pero esta unidad reconciliada solo se da en el terreno del puro pensamiento, en el ámbito de lo lógico, accesible tan solo para un pensar especulativo que hace abstracción, y no como una posibilidad del mundo real de la experiencia. Todavía en las líneas finales de la *Fenomenología*, Hegel afirma que la meta de esa sucesión de épocas espirituales es la "revelación del concepto absoluto", es decir, "el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo" (FE 473, ¶21) en el que se ha superado tanto el espacio como el tiempo, pero aclara de inmediato que este concepto solo se conserva [*aufbewährt*] o en la pura contingencia del acaecer inmediato del tiempo (que aquí llama *historia* a secas), o en la historia del filósofo, la *historia concebida* [*begriffene Geschichte*] que no culmina nunca, sino que se vive como el "calvario del espíritu absoluto", es decir, como un camino donde

a la filosofía de Hegel. En ese mismo orden de ideas, se puede afirmar con Krüger que el llamado "fin de la historia" o el "fin del arte" no deben entenderse como "proposiciones analíticas", es decir, como la consecuencia final del despliegue interno del concepto, sino como "aperturas a lo infinito" y como parte de una "transición hacia un sentido global histórico aún por descubrir" (21). De esta forma, para este autor, lo que Hegel proyectó en las formas del espíritu absoluto representa un "potencial de desarrollo que no ha sido considerado seriamente aún en las sociedades posindustriales del saber y la comunicación" (*ibid*). El análisis de Krüger muestra cómo, ya al final del período de Jena, Hegel concibe su filosofía como una "transición" sistemática de una constelación (económica-política-cultural) presente a otra por venir. Este análisis, inspirado en la llamada "investigación de constelaciones" de Ritter (1965) o Henrich (1982, 1991), coincide en su espíritu con mi enfoque y, sin embargo, me parece que él solo deja en claro el lugar límite de Hegel en la coyuntura histórica de su momento, mas no el poder de interpelación de su pensamiento para cualquier época futura. Esto último es lo que busco señalar al destacar el saber absoluto como una función del recuerdo.

lo absoluto se cae y se levanta sin cesar, sin la posibilidad de un asentamiento pleno y definitivo[63].

De esta manera, nuestro análisis vuelve sobre la cuestión del tiempo que, como ya hemos dicho, resulta esencial en la experiencia filosófica del saber absoluto. Por lo pronto, podemos medir la diferencia entre la naturaleza y la historia, esa diferencia que obliga a la experiencia a realizarse de manera distinta en cada uno de estos ámbitos, con respecto al tiempo. Para decirlo en pocas palabras, el tiempo en la naturaleza no es más que una dimensión exterior al concepto y, por ello, vacía e insustancial, mientras que el tiempo de la historia no es otra cosa sino el devenir que realiza el espíritu, y en esa medida el concepto mismo desplegándose desde su interior. En efecto, el tiempo natural no es sino una continua negación inscrita en su ser, el puro desaparecer "de la nada al ser y del ser a la nada", que es inherente a toda entidad natural sujeta a perecer. No se trata, por tanto, de una potencia real que suprimiera todo lo ente y que subsistiera aun cuando todo lo demás perezca, sino que solo es el nombre para este perecer mismo. En la naturaleza, el tiempo no mienta más que la disolución de toda instancia finita, la negatividad solo destructiva, el inevitable hundimiento en el pasado al que Hegel compara con el dios Cronos, que devora todo lo que engendra y al que llama el "sepulcro de los acontecimientos" (cf. *Enzyklopädie* §258 ss.). Este perpetuo devenir destructivo, carente de espíritu y concepto, se realiza entonces como una sucesión anodina de ahoras indiferentes, y por ello, para los seres naturales, cada ahora surge como un ahora nuevo, carente de pasado, de modo que el paso del tiempo se vive como una serie de ahoras abstractos y puntuales, sin espesor ni sustancia, y que por no tener pasado no hacen posible el recuerdo. Sometida entonces a este

63 "*La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto" (FE 473, ¶21).

devenir sin espíritu exterior al concepto, la naturaleza misma no recuerda, sino que vive de instante en instante, "atada a la estaca del momento" —para emplear la expresión de Nietzsche (KSA 1, 252)— y es el filósofo, en tanto filósofo de la naturaleza, quien debe intervenir para incluir esta exterioridad de la realidad objetiva espaciotemporal en el espíritu, señalando que la verdad del mundo natural no reside en él mismo, sino en el sentido que sobre él proyecta el espíritu humano, y reduciendo la realidad de lo natural a ser parte del concepto, si bien solo en su momento de enajenación.

Pues bien, frente a ese tiempo natural que es solo un vacío devenir negativo y destructor donde nada se conserva, el tiempo de la historia, el tiempo de los asuntos humanos, es el tiempo lleno de espíritu en el que se realiza el concepto, o mejor, no una dimensión sobre la cual se despliega el concepto, sino el concepto mismo en su realizarse y entrar a la existencia[64]. Y mientras en el tiempo natural el concepto existe solo de manera extrañada, en el devenir de la historia existe propiamente, desarrollando su significatividad interior y articulando entonces, como desde dentro, los diversos horizontes de sentido donde tiene lugar la praxis de los individuos y los pueblos. Pero esto quiere decir que mientras en la naturaleza el concepto no se manifiesta, o se manifiesta en una exterioridad sin vida, es decir, no según su verdadera naturaleza, en la historia, en cambio, tiene lugar su genuina manifestación, pero esta se ofrece dispersa en el tiempo y no en una plenitud atemporal[65]. Por eso, el filósofo, cuya tarea suprema es recordar, es

64 Kojève reafirma esta preeminencia del tiempo histórico sobre el tiempo natural que hace que la verdadera experiencia se juegue en el campo del espíritu. Para él, en la *Fenomenología*, "no hay tiempo natural, cósmico; solo hay tiempo en la medida en que hay *historia*, es decir existencia *humana*, es decir *existencia hablante*. El hombre que en el curso de la historia revela al ser por su discurso *es el* 'concepto que existe empíricamente' y el tiempo no es otra cosa que este concepto" (Kojève 366).

65 Esta diferencia que establece Hegel entre el tiempo natural y el tiempo del espíritu, y la superioridad del segundo en tanto "verdad" del primero, resulta decisiva para impugnar la famosa crítica de Heidegger a la concepción hegeliana del tiempo en el §82 de *Ser y tiempo*, que, como es sabido, hace del tiempo de la filosofía de la naturaleza el planteamiento nuclear de Hegel en torno a esta cuestión. Después de este texto, Heidegger

decir, interiorizar el concepto en la realidad, opera de manera diferente frente a lo natural y frente a la historia: en el primer caso, su labor consiste en eliminar el carácter exterior de la naturaleza y resignificarla en el interior de un proyecto espiritual; en el segundo, en cambio, el ejercicio del recuerdo implica, como ya hemos visto, integrar en un mismo desarrollo del espíritu todo el curso de la historia ya acontecida, y luego interiorizar en ese desarrollo todo acontecer futuro. Y con esto es ya evidente lo que habíamos indicado antes, a saber, que la experiencia filosófica del recuerdo, la experiencia de integrar a lo real el saber absoluto, tiene entonces su campo de realización eminente en el mundo histórico, pues mientras en la naturaleza el recuerdo se agota en la espiritualización del mundo natural, en la historia el recuerdo no se detiene nunca, pues la indetenible apertura a nuevos eventos y acontecimientos obliga al filósofo a recomponer una y otra vez el tejido del espíritu y a identificar con cada nuevo fenómeno que ocurra la configuración conceptual determinante[66].

---

volverá críticamente varias veces sobre la cuestión del tiempo en Hegel, ya no sobre la base del tiempo natural, sino señalando que el saber absoluto hegeliano se encuentra orientado de forma exclusiva, como todo saber de la metafísica, sobre la dimensión del presente, y que por lo tanto resulta incapaz de advertir la estructura plena de la temporalidad que queda recortada sobre esta preeminencia de la presencia (cf. Heidegger *Hegel* 80). Nos parece que nuestra lectura del saber absoluto ayuda a discutir esta interpretación: solo como momento puro, el saber absoluto podría verse bajo la óptica de la pura presencia, pero incluso allí, estaría sujeto al recuerdo intermitente y finito del filósofo. Para una confrontación reciente entre Heidegger y Hegel en cuanto a la cuestión del tiempo, véase De Boer (*Thinking in the Line of Time*), en especial, la parte III, p. 197 ss.

66 Cubo tiene razón al señalar aquí que la unificación o reconciliación del saber absoluto es siempre "parcial, unilateral y subjetiva", y que la idea de una reconciliación plena es irrealizable (172), pero no tiene razón cuando de allí deduce que la filosofía de Hegel puede ser caracterizada como una filosofía de la finitud de corte hermenéutico, de la que estaría ausente todo carácter de "acabamiento metafísico". Cubo hace eco aquí de lecturas como las de Gabilondo (1997) y Nancy (2005), que insisten en eliminar de los planteamientos hegelianos todo rasgo de metafísica. A nuestro modo de ver, esta postura resulta exagerada y desconoce todo el lado científico del saber absoluto, es decir, su mirada al concepto puro, que aun en una exposición solo incompleta, y declinándose siempre en el medio de lo finito y temporal,

Este excurso sobre la diferencia entre la naturaleza y la historia, sobre la temporalidad que es propia de cada uno de estos ámbitos, y sobre las diferentes modalidades del recuerdo que en ellos se exige, nos ha servido para perfilar con más precisión la experiencia filosófica del saber absoluto, es decir, el recuerdo del concepto en lo real, la interiorización del mero acontecer en la movilidad profunda del espíritu y en el concepto que la articula. Con estos planteamientos nos ha quedado claro que dicha experiencia tiene su ámbito de realización por excelencia en la esfera de la acción humana, en el mundo espiritual que se despliega en la historia. Si la filosofía para Hegel debe consumarse en esta experiencia y no agotarse en la ciencia del concepto puro, ella debe realizarse entonces como filosofía de la historia en tanto filosofía del espíritu allí presente. Solo en este mundo ella encuentra el estímulo constante para la renovación incesante de su trabajo, pues solo en el impredecible acontecer histórico surgen eventos y acontecimientos que obligan al recuerdo, es decir, a la reconfiguración del concepto y la reanimación de la vida del espíritu. Solo como historia, incluso en tanto historia simplemente personal de un individuo singular, el tiempo deja de ser la exterioridad muda que es en el mundo natural y adquiere sentido y significación. Nadie, en efecto, ni siquiera la conciencia más elemental, vive en la inmediatez del instante del animal, sino que ya desde siempre recuerda.

Ahora bien, ese recuerdo solo silvestre de una conciencia simple no es aún el recuerdo disciplinado del filósofo. A este último no le basta articular el acontecer con la simple narración más o menos unitaria que todo individuo realiza de manera espontánea para mantener una identidad biográfica; ni siquiera con la interpretación causal y empírica que el historiador profesional traza sobre largos períodos de la historia. Lo que interesa al filósofo es el recuerdo que consiste en interiorizarse en el concepto, es decir, no solo aprehender el tiempo en tanto historia —que es lo que naturalmente realiza cada conciencia— sino, ante todo, aprehenderlo como desarrollo conceptual del espíritu. Por lo demás, que esa aprehensión solo se logre a través del recuerdo

cumple la función de una estructura atemporal de relaciones lógicas que bien puede caracterizarse como metafísica.

significa que no tiene lugar como una captación plena e inmediata del concepto en su totalidad, sino en la constante e incesante recolección de lo que acontece, y en su integración en el devenir ya ganado del espíritu. Esa recolección y ese recuerdo no tienen fin, como veíamos, porque el concepto nunca se completa en la realidad, nunca existe en plenitud, sino solo distendido en el tiempo, manifestándose en el recuerdo, pero hundiéndose a la vez en el olvido, haciéndose presente en campos de apertura que, sin embargo, dejan retraer otras proyecciones de sentido. Disperso por necesidad en el tiempo, el espíritu jamás se realizará en la realidad de la historia como una totalidad armónica definitiva y estable, pues incluso aunque fuera posible imaginar un instante y una época en que una reconciliación tal tuviera lugar, es necesario reconocer que también esa unidad sería solo efímera y se ensombrecería en el olvido un momento después[67].

El saber absoluto se vive entonces en la experiencia de la conciencia filosófica como un constante recomenzar, como un tejer y retejer el hilo del concepto con cada nueva puntada del acontecer, en un renovado esfuerzo del pensar rememorativo que jamás alcanza una presencia final sin ocultamientos ni olvido. Es este saber, que es experiencia sin fin, experiencia absoluta por ser siempre experiencia, al que Hegel llama la "historia concebida" [*begriffene Geschichte*] al final de la obra, y que no es ni la pura historia contingente ni la *ciencia del concepto* (*ciencia del saber que se manifiesta*), sino la una y la otra juntas[68], el entretejer constante que trenza el puro acaecer

67 Para Hegel, toda época histórica podría pensarse a lo sumo como una "totalidad finita", según la expresión de Žižek, es decir, como horizontes finitos que se experimentan por quienes allí viven como el "fin de la historia" y como "absolutos" (281-283). Es parte de la experiencia la tendencia a crear estas totalidades estables, que en un punto dado actualizan una determinada configuración del concepto que "todo lo puede decir"; pero se trata en últimas de horizontes finitos, sometidos al arbitrio de un acontecer abierto, y por ello sujetos a nuevas realizaciones del concepto.

68 Según Bernasconi, habría que tomar la historia y el concepto juntos, es decir, "ni una sacrificada en la otra, ni las dos disueltas en una unidad", sino permitiendo "la continua oscilación entre las dos" (88). Ahora bien, en esa continua oscilación, Bernasconi ve la posibilidad de una "doble lectura" de la *Fenomenología*: una que sigue las etapas de la experiencia de la conciencia

inmediato en la trama del concepto que se ha sedimentado como ciencia (FE 473, ¶21)[69]. Y en tanto ese tejer no se detiene, en tanto el filósofo reanuda una y otra vez la sutura de lo que acontece con el concepto, su experiencia no culmina nunca. Por eso, dicha experiencia del absoluto se compara con un "calvario" (*ibíd.*), pues se trata de un saber "afectado por una diferencia nunca sobrepasada" (FE 471, ¶18), es decir, afectado por el perpetuo diferir del tiempo que distiende el concepto y le impide existir y manifestarse como totalidad plena[70]. Ese calvario de recuerdo y olvido, de aprehensiones solo efímeras de la verdad absoluta que debe recomponerse un momento después para volver a caer, y así indefinidamente, lo vive la conciencia filosófica con el dolor que acompaña a toda experiencia, pero solo así conquista lo

---

como una secuencia caótica y otra que ve en esa serie el despliegue del concepto. Para nosotros, en cambio, esa continua oscilación es lo propio de la genuina experiencia del saber absoluto, como hemos explicado.

69 Esta 'historia concebida' en tanto experiencia del saber absoluto donde convergen lo particular y contingente del acontecer con la universalidad del concepto, puede entonces servir de correctivo a aquellos pasajes de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* donde parece afirmarse un predominio de lo universal sobre la base de una 'eliminación de lo contingente' (*VPG*, Bd. 12, 49; cf. Adorno, Negative 318, 326-329). Tal es el propósito de Macdonald (2006) quien, de manera muy similar a como lo hemos hecho aquí, defiende el punto de vista de la experiencia frente a aquellas lecturas que hacen de Hegel el portavoz de una razón absoluta y extraña a lo individual, que en su puro despliegue simplemente anularía la contingencia: "solo si dejamos al concepto de experiencia por fuera del cuadro puede ocurrir que algo como la llamada astucia de la razón proclame la prioridad de lo universal sobre lo particular. En lo concreto, la lucha histórica entre lo universal y lo particular es precisamente la sustancia de la experiencia: el movimiento real de la conciencia natural (individual, histórica) en su relación evaluativa con aquello que es para-sí y con aquello que es considerado en-si" (221).

70 Para Baptist esa experiencia del saber absoluto sería entonces a la vez la experiencia de un 'nuevo tiempo y una nueva historicidad de la filosofía' (256-257). Ella no representaría un punto final o una revelación definitiva, sino la "posibilidad de reunir conceptualmente, siempre de nuevo, un tiempo abierto y una historia abierta, y de realizar [dicho tiempo y dicha historia] a través de 'nuevos nacimientos'" (Baptist 258). Pese a la cercanía de estas tesis con nuestro propio análisis, Baptist no logra poner en evidencia el papel del recuerdo como experiencia del saber absoluto.

absoluto "la verdad y la certeza de su trono", y solo así deja de ser "una soledad sin vida", para ganar existencia efectiva en el mundo. Así pues, como toda experiencia, esa experiencia del absoluto está atravesada por decepciones y triunfos solo pasajeros, y sujeta a las oscilaciones de recuerdo y olvido, de presencia y ausencia, de aperturas y cierres del sentido, de arbitrariedad y contingencia: Y sin embargo, esa es la única posibilidad de aprehender el absoluto que le ha sido dado, piensa Hegel, a conciencias solo finitas como las nuestras.

***

Con estos últimos planteamientos hemos alcanzado la configuración total del saber absoluto en tanto experiencia. Hemos, en efecto, identificado su verdad declarada o su objeto, a saber, el tiempo como existencia del concepto; el saber que permite el acceso a este objeto, es decir, el recuerdo o, como lo hemos denominado antes, el pensar rememorativo; y, por último, la manera en que tiene lugar su experiencia: como un permanente e inagotable recordar por el cual se interioriza lo que acontece en el despliegue conceptual del espíritu. Al corresponder con su estructura general, es claro que este recordar del absoluto debe ser considerado una genuina y verdadera experiencia de la conciencia, y sin embargo, resulta también evidente que él guarda diferencias significativas con las formas de experiencia pasadas ya abordadas en la obra. En primer lugar, porque la conciencia que hace la experiencia ya no es la conciencia natural o no filosófica de aquellas estaciones, sino precisamente la conciencia de filósofo que ha llegado al saber absoluto del concepto. Y luego porque, contrario a lo que pasaba en las anteriores configuraciones, la experiencia del saber absoluto no se supera en una nueva configuración, sino que renace una y otra vez con cada interpelación de un acontecer que nunca se cancela. En esa medida, el arribo al saber absoluto no significa, como ha sido indicado por varios comentaristas, el fin de la experiencia, pero tampoco conduce hacia su propia superación en una nueva experiencia más completa y espiritual, sino que lo que allí tiene lugar es la reanudación y el renacer permanentes del concepto; por ello, se trata de una experiencia insuperable, es decir,

una que es experiencia por estar sujeta al fracaso y a la decepción, pero que a la vez es insuperable porque tanto su objeto como el saber rememorativo de este ya no pueden ser modificados en lo sucesivo. Se trata, entonces, de la última experiencia, pero no en el sentido del abandono y fin de la misma , sino, al revés, de la experiencia que no dará ya paso a otra, de aquella que no podemos superar en tanto conciencias finitas por la sencilla razón de que no podemos superar el indetenible transcurrir del tiempo, y de que, ante esa negatividad destructora del acontecer, la actividad suprema de la conciencia que se nos impone es la filosófica: el recuerdo del concepto que llena de espíritu el mero suceder de un tiempo sinsentido[71]. Dicho de otra forma, la experiencia del saber absoluto no se cancela porque la exterioridad que es el tiempo nunca se anula, sino que resurge sin cesar, pero tal exterioridad no es la de un objeto que pudiera superarse en otro, sino la del concepto que existe como tiempo. El tiempo ejerce, pues, una resistencia que no viene de un objeto que nos hiciera frente, sino que brota de la realización misma del concepto, de su existir temporal constitutivo. Ahora bien, en tanto genuina experiencia, esta del saber absoluto debe, en primer lugar, entrar en continuidad dialéctica con la serie de experiencias pasadas y, en

71 En ese sentido, tiene razón De Boer cuando afirma que al final Hegel termina enmarcando el movimiento de la negatividad en términos de la oposición entre la negatividad abstracta del tiempo como mero acontecer y la negatividad absoluta del tiempo-concepto. Para esta autora, el optimismo de Hegel respecto a la realización del concepto en la historia concierne sobre todo al pasado, donde esta realización ya ha podido ser verificada. Frente a su propio presente, en cambio, Hegel solo albergaría la esperanza de que la negatividad abstracta del tiempo no desacelerara ya la autoactualización del concepto, y que, a la larga, terminara sometiéndose a la negatividad absoluta de este (De Boer, "Hegel's Account of the Present" 62). Este análisis, hecho solo desde los planteamientos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y los *Principios de la filosofía del derecho*, no alcanza a mostrar el papel de la experiencia humana en el cumplimiento de este propósito. Para aclarar esta diferencia entre la negatividad abstracta del tiempo y la negatividad del concepto, véase Bouton ("Die helle Nacht des Nichts"); y para ver cómo la tensión entre estas dos formas de negatividad impele siempre la experiencia hacia nuevas aperturas, véase Gama ("Experiencia, negatividad y acontecer").

segunda instancia, ser capaz de generar con su verdad declarada todo un mundo de sentido, es decir, no solo un conocimiento real de lo que es, sino también un suelo orientador de la praxis y una forma de vida completa. Examinemos estos dos puntos para concluir.

Sobre el primero, creemos ya habernos pronunciado lo suficiente. En efecto, si antes hemos mostrado la continuidad dialéctica que vincula el resultado de la experiencia de la conciencia moral con la figura de la religión, ahora es posible vincular el resultado de esta última con la experiencia del saber absoluto. La certeza moral, como se recordará, al final de su experiencia termina reconociendo la realidad insuperable de la contingencia que ensombrece por necesidad su intuición de lo universal; en ese sentido, ella no renuncia a esta verdad, sino que la intuye ahora como la esencia y fundamento de su comunidad, pero no puede desconocer ya que su propia finitud y particularidad representan obstáculos insuperables para su realización. De allí que en su reconfiguración como conciencia religiosa busque sin descanso la compenetración con esta verdad universal y la logre en la unidad con el Dios humanizado de la comunidad cristiana. Sin embargo, esta reconciliación de lo singular con lo universal solo tiene lugar en el plano imaginado de la representación y no en el mundo real e histórico, cuyo ciego devenir se muestra impenetrable a los designios divinos. La contingencia que se hizo evidente para la conciencia moral se muestra entonces a la conciencia religiosa bajo el rostro del tiempo: del puro acontecer indiferente y sin espíritu que hace efímera o desplaza hacia un futuro incierto toda reconciliación con lo divino, y que se yergue como una exterioridad impenetrable para toda razón y sentido. Pues bien, es este resultado y decepción de la religión lo que determina el nuevo objeto, a cuya aprehensión aspira ahora la conciencia en su última y definitiva figura como conciencia del filósofo: la captación de lo divino, no como trascendencia, sino como potencia de sentido que se hace efectiva en el tiempo; la captación de lo absoluto, no como sustancia inmutable, sino como el movimiento de una creciente significatividad autoconsciente que modula el devenir y vertebra el paso de la historia.

Y entonces, según Hegel, resulta que esta conciencia filosófica consigue diseñar con el recuerdo una forma de pensar rememorativo

que le brinda un acceso genuino a este objeto, de manera que ya no tendrá que reemplazarse por uno nuevo en lo sucesivo. La realidad solo exterior del tiempo consigue ser penetrada por el concepto, y lo que comparecía como un acaecer enajenante, se muestra ahora como el abrirse de una creciente y acogedora espiritualidad. Pero que lo exterior se interiorice, y que el ciego devenir revele en su seno la vida del espíritu, no significa el triunfo último del saber de la conciencia, ni el control y dominio definitivos sobre la totalidad del ser. Resulta más bien que la conciencia filosófica que accede a su objeto lo pierde enseguida, pues con cada superación el tiempo renace y el concepto adopta una nueva constelación que obliga a la conciencia a recomenzar su saber, como en un perpetuo lidiar con el acontecer que hace de la experiencia un ejercicio interminable. El tiempo, entonces, no se cancela ni se anula, pero tampoco es ya la contingencia pura que era para la conciencia moral y la religiosa; al contrario, se muestra más bien como la paulatina y nunca concluida manifestación del espíritu, como la reanimación del concepto vivo que hay que recordar una y otra vez, siempre solo de manera parcial, por ser la única forma de experimentar lo absoluto desde nuestra finitud.

La experiencia del saber absoluto se integra, entonces, en la serie de las experiencias que analiza la *Fenomenología* como su punto culminante y, a la vez, como el lugar de su apertura, como una consumación de la experiencia que no señala su agotamiento, sino más bien su permanente recomenzar. Así, el camino dialéctico de la conciencia natural en su formación no conduce por fuera de la experiencia concreta al saber puramente especulativo del concepto, sino se reintroduce desde allí una y otra vez en la "vida de los hombres", como era ya el propósito juvenil de Hegel, según la carta a Schelling que citamos al comienzo de nuestro estudio. En ese orden de ideas, la conciencia que hace experiencia sí se transforma al final en la conciencia filosófica, pero esta no es una simple conciencia teórica y abstracta que sobrevolara lo real sin dejarse afectar por las situaciones concretas de los seres humanos, sino una conciencia comprometida y crítica, sensible a todo acontecimiento o fenómeno que haga bascular las verdades declaradas y consabidas, y presta a evaluar de manera conceptual la pérdida o ganancia de racionalidad, esto es, de presencia viva del concepto, que

ellos representen, y la mengua o incremento de la libertad que ellos signifiquen. Esta conciencia y experiencia filosófica es la respuesta de Hegel a las preguntas y tensiones de su época, pero en tanto esta época es a la vez el resultado de una larga deriva histórica en la que ha visto la luz el espíritu en su forma más elevada, el pensar rememorante del nuevo filosofar no podrá ser modificado en lo esencial, si bien las tareas de la constante determinación del concepto y de su retorno al interior del devenir no pueden acabar nunca. Así pues, el saber absoluto es la respuesta a un momento histórico, pero esta no es más que una tarea siempre por recomenzar en cada época y desde cada horizonte espiritual: la tarea del nuevo ejercicio del filosofar, de una nueva forma de filosofía que Hegel elabora de la mano de una nueva comprensión del absoluto y la verdad.

Pero ¿en realidad se trata tan solo de un nuevo ejercicio del filosofar? ¿No hay para esta experiencia del saber absoluto una forma de realización más mundana, más cercana a la praxis y al actuar ordinario de los seres humanos que nada saben, ni tienen por qué saber, de la realización del espíritu ni del desarrollo del concepto? Si el saber absoluto es una experiencia entonces ella debe determinar no solo la labor específica y disciplinada del filósofo, sino constituir y configurar el espíritu total de una época, esto es, las creencias y verdades de referencia, las prácticas y costumbres usuales, las mentalidades y formas de conducta, en fin, los referentes básicos de sentido de toda forma de acción e interacción humana, por elemental que esta sea.

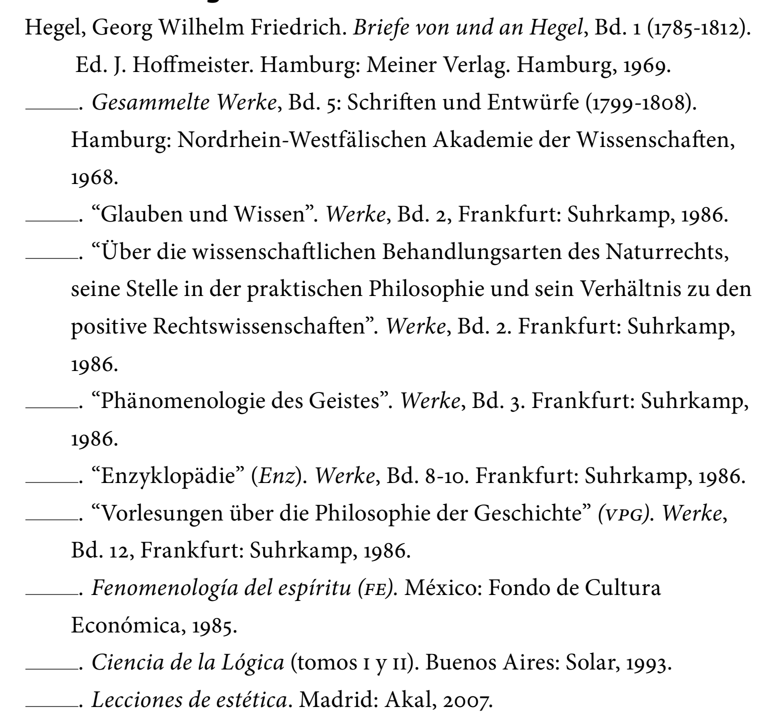
Es cierto que a la altura del "Saber absoluto", como hemos visto, la conciencia natural deviene conciencia filosófica, de modo que ahora es el filósofo quien hace experiencia; pero esto no puede significar que Hegel en realidad pensara que todos los miembros de una comunidad iban a formarse en la ciencia especulativa del concepto, para llevar a cabo luego el pensar rememorante de la misma manera rigurosa y disciplinada como lo hace el filósofo. En otras palabras, al lado del saber absoluto como experiencia rememorante del filósofo que hemos descrito, es legítimo preguntarse por una versión de este que sea accesible a los individuos del común; al lado de esa experiencia crítica y evaluativa de un pensar que recuerda el concepto, debe existir una experiencia que lo vivifique, no a través de las mediaciones del

recuerdo del elemento de lo lógico, sino en las mediaciones concretas de las prácticas cercanas y a través de una postura y una forma de ser en el mundo, que si bien no sabe filosóficamente del concepto, sí lo reanima y lo hace real, lo trae a la presencia y lo hace irradiar calladamente con todo su ser concreto.

¿Cómo se vivencia el absoluto para la conciencia corriente que no dispone de la ciencia? ¿Qué formas de praxis corresponderían en la práctica con una aprehensión del absoluto? Nuestra respuesta provisional es que se trata de un recordar que no es, por supuesto, el del filósofo, pero tampoco el recuerdo espontáneo y azaroso que vive la conciencia que no ha alcanzado aún el saber absoluto. Menos que una contingencia casual, este recuerdo deberá ser expresión más bien de una voluntad del recuerdo, de un esfuerzo más o menos consciente por asir y vivir cada instante de la existencia como poblado de espíritu, por reunir lo que se presenta como diferente e inconexo en la unidad viva de una continuidad de sentido que allí destella, por ser sensible a las resonancias que nos devuelve el mundo aun en aquellos fenómenos donde lo que parece primar es una opacidad impenetrable y amenazante, por recuperar —desde toda instancia de extrañamiento y alienación— las vibraciones de acordes y consonancias profundas, de vínculos y cercanías que suelen pasar desapercibidas, pero que sostienen en silencio el tejido primordial que todo lo enlaza. ¿De qué manera se relacionan el saber absoluto filosófico y este saber absoluto cercanamente vivido? ¿Cómo asociar un *pensar rememorante* al recuerdo como forma concreta de vida que aquí entrevemos? ¿Y qué tipos de prácticas, instituciones, creencias y afectos son necesarios para crear y mantener este vínculo? ¿Y qué comprensión del tiempo y qué formas de temporalidad y de regímenes temporales para la vida concreta se requieren? Estas preguntas, surgidas del horizonte abierto por nuestro estudio, no pueden sin embargo ser respondidas sin poner en juego nuevos elementos de análisis que ya no podemos introducir aquí.

Bibliografía general

Obras de Hegel



Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1 (1785-1812). Ed. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner Verlag. Hamburg, 1969.

_____. *Gesammelte Werke*, Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799-1808). Hamburg: Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1968.

_____. "Glauben und Wissen". *Werke*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positive Rechtswissenschaften". *Werke*, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. "Phänomenologie des Geistes". *Werke*, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. "Enzyklopädie" (*Enz*). *Werke*, Bd. 8-10. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" *(VPG)*. *Werke*, Bd. 12, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

_____. *Fenomenología del espíritu (FE)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. *Ciencia de la Lógica* (tomos I y II). Buenos Aires: Solar, 1993.

_____. *Lecciones de estética*. Madrid: Akal, 2007.

Bibliografía citada

Abel, Günter. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp: 2004.

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue, 1998.

Achella, Stefania. "Memory and Fate: Recollection in Hegel's Philosophy of Religion". *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of 'Erinnerung' in Hegel's System*. Eds. V. Ricci y F. Sanguinetti. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Acosta, María del Rosario. "Hegel and Derrida on Forgiveness: The Impossible at the Core of the Political". *Derrida Today,* 5.1 (2012): 55-78.

Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1969.

_____. *Negative Dialectics*. London: Routledge, 1973.

Agamben, Giorgio. *Language and Death: The Place of Negativity.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Aristóteles. "Analíticos segundos". *Tratados de lógica (Órganon)* II. Madrid: Gredos, 1988.

_____. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2008.

Auinger, Thomas. *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidos, 1971.

Badiou, Alain. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

Baptist, Gabrielle." Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft". *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Eds. D. Köhler y O. Pöggeler. Berlin: AkademieVerlag, 1998.

Barbagallo, Ettore. "Metaphysikkritik, Ende der Philosophie und Verortung des absoluten Wissens in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel*. Eds. H. Ferreiro y Th. S. Höffmann. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.

Bauer, Christoph Johannes. *'Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck'. Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*. *Hegel-Studien*, Beiheft 44 (2001).

Beiser, Frederick C. *Hegel*. London/New York: Routledge, 2005.

_____. "Introduction: The Puzzling Hegel Renaissance". *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy.* Ed. F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Bernasconi, Robert. "'We Philosophers'. Barbaros mēdeis eisitō". *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Eds. R. Comay y J. McCumber. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

Beuthan, Ralph. "Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff ". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem*

Schlüsselwerk der Moderne. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

_____. "'Wahrhafte Erfahrung'. Zur Spezifik von Hegels phänomenologischem Erfahrungsbegriff". *Hegel als Schlüssdenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes *aus Anlass ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Eds. Thomas S. Hoffmann, Hamburg: Meiner, 2009.

Bloch, Ernst. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.

Bourgeois, Bernard. "La religion manifeste". *La Phénomenologie de l'esprit à plusiers voix*. Ed. C. Michalowski. Paris: Ellipses, 2008.

Bouton, Christoph. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. Paris: Vrin, 2000.

_____. "Die helle Nacht des Nichts. Zeit und Negativität bei Hegel und Heidegger". *Hegel-Studien* 45. Stuttgart: Meiner, 2010.

Bowman, Brady. *Hegel and The Metaphysics of the Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Brandom, Robert. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. *A Spirit of Trust*. Recuperado de http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html, 2014.

Bubner, Rüdiger. "'Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst'". *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Eds. J. Habermas, D. Henrich y J. Taubes. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

_____. "Strukturprobleme dialektischer Logik". *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam, 1980.

_____. "Hegel's Science of Logic: The Completion or Sublation of Metaphysics?". *The Innovations of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Caputo, John. "The Perversity of the Absolute, the perverse Core of Hegel, and the Possibility of Radical Theology". *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*. Eds. S. Žižek, C. Crockett y C. Davis. New York: Columbia University Press, 2011.

Collins, Ardis. *Hegel's Phenomenology: The dialectical justification of philosophy's first principles*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2013.

Comay, Rebecca. "Hegel's Last Words. Mourning and Melancholia at the End of the *Phenomenology*". *The Ends of History: Questioning the Stakes of Historical Reason*. Eds. A. Swiffen y J. Nichols. London: Routledge, 2013.

Cubo, Oscar. *Actualidad Hermenéutica del 'Saber absoluto'. Una lectura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*. Madrid: Dykinson, 2010.

Dale, Eric M. *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

De Boer, Karin. *Thinking in the Line of Time: Heidegger's Encounter with Hegel*. Albany: State University of New York Press, 2000.

_____. "Hegel's Account of the Present: An Open-Ended History". *Hegel and History*. Ed. W. Dudley. Albany: State University of New York Press, 2009.

_____. *On Hegel. The Sway of the Negative*. London/New York: Palgrave Macmillan, 2010.

De Laurentis, Allegra. "Absolute Knowing". *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Ed. K. R. Westphal. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

De la Maza, Mariano. "Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*". *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Eds. D. Köhler y O. Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

_____. "Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel". *Ideas y Valores* 56.133 (2007): 3-22.

Deibl, Jakob. "Wege ins Religionskapitel – Haupteinleitung zum Religionskapitel und Natürliche Religion in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2 : Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Eds. Kurt Appel y Thomas Auinger. Frankfurt: Peter Lang, 2012.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989.

Derrida, Jacques. "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel". *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

_____. "On Forgiveness". *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2011.

Díaz, Jorge A. "La estructura de la Fenomenología del Espíritu". *Ideas y Valores* 36.70 (1986): 3-32.

_____. "Lo absoluto del saber absoluto". *Ensayos de Filosofía* I. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014.

Dove, Kenley R. "Hegel's phenomenological Method". *G.W.F. Hegel. Critical Assessments* III. Ed. Robert Stern. London/New York: Routledge, 2004.

Düsing, Klaus. "Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el 'saber absoluto' en la Fenomenología de Hegel". *Hegel. La odisea del espíritu*. Ed. F. Duque. Madrid: Pensamiento, 2010.

Duque, Felix. "Política y moralidad en la Fenomenología hegeliana". *Hegel. La odisea del espíritu*. Ed. F. Duque. Madrid: Pensamiento, 2010.

Emundts, Dina. *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*. Frankfurt: Klostermann, 2012.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

Flach, Werner. "Begreifen und Begründen. Zur Einschätzung der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel und die* Phänomenologie des Geistes. *Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Ed. Michael Gerten. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2012.

Forster, Michael. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, Hans Friedrich. "Vom Gedächtnis zum Denken". *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes: Beiträge zu e. Hegel-Tagung in Marburg 1989*. Eds. F. Hespe y B. Tuschling. Stuttgart, 1991.

_____. *Hegel*. München: C. H. Beck, 2003.

_____. "Das erscheinende absolute Wissen". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

_____. "Hegels 'Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes'. Programm und Ausführung". *Hegel und die* Phänomenologie des Geistes. *Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Ed. Michael Gerten. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2012.

Gabilondo, Ángel. *Trazos del Eros. Del hablar, leer y escribir*. Madrid: Tecnos, 1997.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y m*étodo. Salamanca: Sígueme, 1992.

_____. "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz". *Gesammelte Werke* 2 [GW 2]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

_____. "Unterwegs zur Schrift?". *Gesammelte Werke 7* [GW 7]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

Gama. Luis Eduardo. *Erfahrung, Erinnerung und Text*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2006.

_____. "Experiencia, negatividad y acontecer. Un apunte para renovar el diálogo entre Hegel y Gadamer". *Alea. Revista internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 12 (2014): 67-81.

_____. "Marx y Hegel en diálogo". *Diálogos con Marx*. Eds. L. E. Gama, A. Parra y D. Paredes. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018.

George, Theodore. *Tragedies of Spirit: Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology.* Albany: State University of New York Press, 2006.

Gerten, Michael. "Natürlicher und philosophischer Standpunkt des Bewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel und die* Phänomenologie des Geistes. *Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Ed. Michael Gerten. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2012.

Gram, Moltke. "Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of the Moral World View". *The* Phenomenology of Spirit *Reader*. Ed. Jon Stewart. New York: State University of New York Press, 1998.

Guibal, Francis. *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la* Phénoménologie de l'esprit. Paris: Aubier Montaigne, 1975.

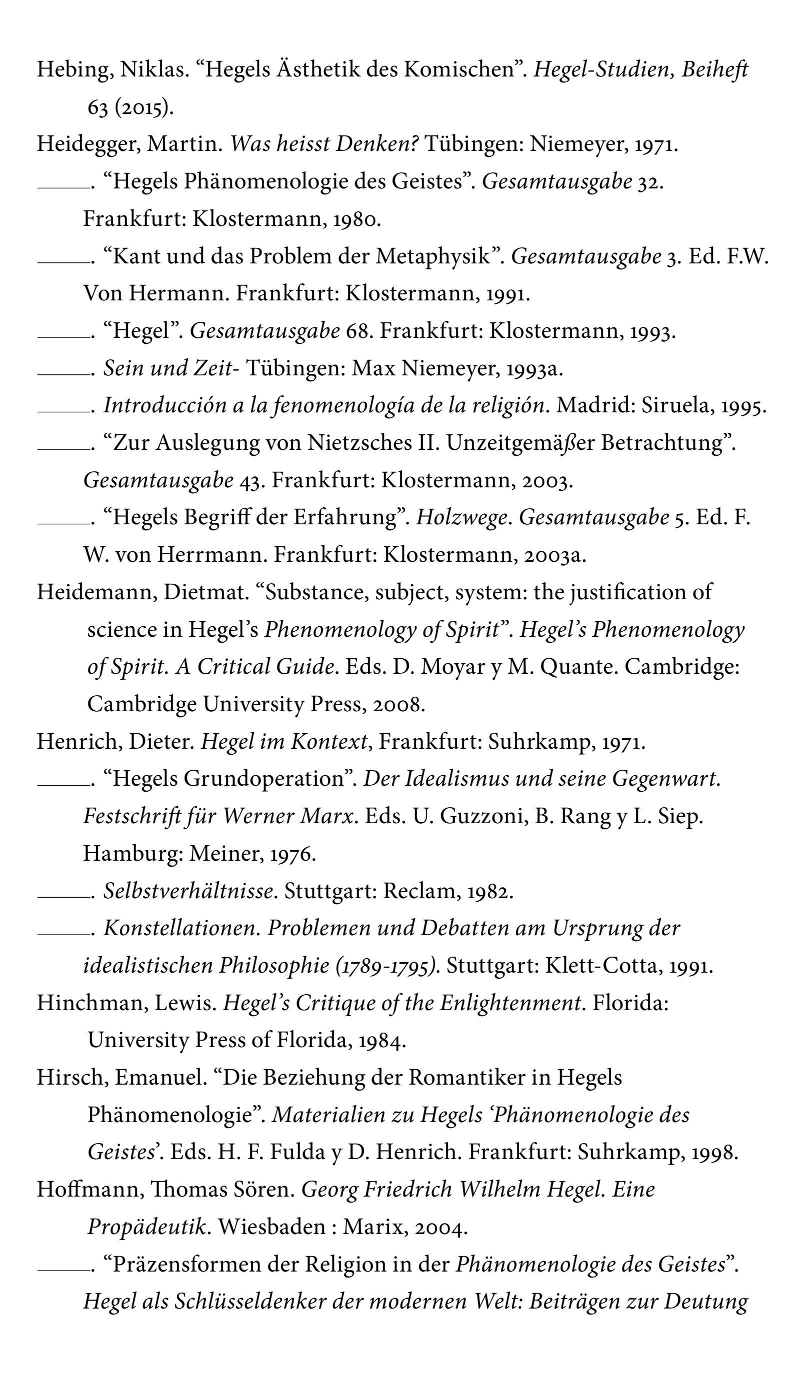
Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

Häussler, Matthias. *Der Religionsbegriff in Hegels* Phänomenologie des Geistes. München: Karl Alber, 2008.

Halbig, Christoph, Michael Quante y Ludwig Siep (eds.). *Hegels Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

Halbig, Christoph. "Die Wahrheit des Gewissens". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

Hass, Andrew. *Hegel and the Art of Negation. Negativity, creativity and contemporary thought*. London: Tauris, 2014.



Hebing, Niklas. “Hegels Ästhetik des Komischen”. *Hegel-Studien, Beiheft* 63 (2015).

Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1971.

______. “Hegels Phänomenologie des Geistes”. *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt: Klostermann, 1980.

______. “Kant und das Problem der Metaphysik”. *Gesamtausgabe* 3. Ed. F.W. Von Hermann. Frankfurt: Klostermann, 1991.

______. “Hegel”. *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt: Klostermann, 1993.

______. *Sein und Zeit-* Tübingen: Max Niemeyer, 1993a.

______. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 1995.

______. “Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemä*ß*er Betrachtung”. *Gesamtausgabe* 43. Frankfurt: Klostermann, 2003.

______. “Hegels Begriff der Erfahrung”. *Holzwege*. *Gesamtausgabe* 5. Ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2003a.

Heidemann, Dietmat. “Substance, subject, system: the justification of science in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Eds. D. Moyar y M. Quante. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

______. “Hegels Grundoperation”. *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*. Eds. U. Guzzoni, B. Rang y L. Siep. Hamburg: Meiner, 1976.

______. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982.

______. *Konstellationen. Problemen und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Hinchman, Lewis. *Hegel’s Critique of the Enlightenment*. Florida: University Press of Florida, 1984.

Hirsch, Emanuel. “Die Beziehung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”. *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes*’. Eds. H. F. Fulda y D. Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Hoffmann, Thomas Sören. *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden : Marix, 2004.

______. “Präzensformen der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*”. *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträgen zur Deutung*

der Phänomenologie des Geistes *aus Anlass ihre 200-Jahr-Jubiläums*. Ed. Th. Hoffman. Hamburg: Meiner, 2009.

Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konklikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Horstmann, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein im Taunus: Athenäum, 1984.

_____. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*. Frankfurt: Klostermann, 1991.

_____. "L'organisation hégelienne des choses. La *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'argument 'trascendentaliste' en faveur d'une ontologie moniste et ses implications épistémologiques". *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel: lectures contemporaines*. Eds. D. Perinetti y M.A. Ricard. Paris: PUF, 2009.

Houlgate, Stephen. "Glaube, Liebe, Verzeihung. Hegel und die Religion". *Hegel-Studien* 49. Hamburg: Meiner, 2015.

Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la* Fenomenología del Espíritu *de Hegel*. Península: Barcelona, 1991.

Inwood, Michael. *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2007.

Jaeschke, Walter: "Die Geschichtlichkeit der Geschichte". *Hegel-Jahrbuch 1995*. Eds. A. Arndt, K. Bal y H. Ottmann. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

_____. "Das absolute Wissen". *Hegels 'Phänomenologie des Geistes' heute*. Eds. A. Arndt y E. Müller. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband* 8. Berlin: AkademieVerlag, 2004.

_____. "La experiencia de la conciencia". *Hegel. La odisea del espíritu*. Ed. F. Duque. Madrid: Pensamiento, 2010.

Jameson, Fredric. *The Hegel Variations. On the* Phenomenology of Spirit. Londres: Verso, 2010.

Kain, Philip J. *Hegel and the other. A study of the* Phenomenology of Spirit, New York: SUNY, 2005.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* [*KrV*]. Hamburg: Meiner, 1998.

Kaufmann, Walter. *Hegel: A Reinterpretation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.

Kaufmann, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza, 1979.

Kellogg, Catherine. "The Three Hegels: Kojève, Hyppolite and Derrida on Hegel's Philosophy of Language". *Hegel and Language*. Ed. Jere Surber. Albany: State University of New York Press, 2006.

Kern, Friedrich. "Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens". *Eine Lektüre von Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Teil 2: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Eds. Kurt Appel y Thomas Auinger,. Frankfurt: Peter Lang, 2012.

Köhler, Dietmar. "Hegels Gewissensdialektik". *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Eds. D. Köhler y O. Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2005.

Krell, David Farrell. "Stuff· Thread· Point· Fire: Hölderlin on Historical Memory and Tragic Dissolution". *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger* Eds. R. Comay y J. McCumber. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

Kress, Angelika. *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel* II*: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Tübeingen: Forgotten Books, 1924.

Krüger, Hans-Peter. "Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie (1793-1806) ". *Hegel-Jahrbuch Sonderband*. Berlin: De Gruyter, 2014.

Labarrière, Pierre-Jean. *Structure et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

Lau, Chong-Fuk. "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics". *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System. Hegel-Jahrbuch Sonderband*, Band 7. Eds. Allegra de Laurentis. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016.

Lauer, Quentin. *A Reading of Hegel's* Phenomenology of Spirit. New York: Fordham University Press, 1976.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Lewis, Thomas A. “Religion and Demythologization in Hegel”. *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Eds. D. Moyar y M. Quante. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

______. *Religion, Modernity and Politics in Hegel*. New York: Oxford University Press, 2011.

Leyte, Arturo. “Hegel y Heidegger: ‘Fenomenología del espíritu’ y ‘Fenomenología del tiempo’. *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Ed. A. Rocha. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009.

Liebsch, Burkhard. “Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault”. *Hegel- Studien* 31. Hamburg: Meiner, 1996.

Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Luckner, Andreas. *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels* Phänomenologie des Geistes. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

Macdonald, Ian. “What is Conceptual History?”. *Hegel: New Directions*. Ed. K. Deligiorgi. London/New York: Routledge, 2006.

Magee, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Maker, William. “The End of History and the Nihilism of Becoming”. *Hegel and History.* Ed. W. Dudley. Albany: State University of New York Press, 2009.

______. “Religion and The Dialectic of Enlightenment”. *Hegel on Religion and Politics*. Ed. Angelica Nuzzo. Albany: State University of New York Press, 2013.

Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London/New York: Routledge, 1996.

Marcuse, Herbert. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity.* Cambridge/London: MIT, 1987.

Marquet, Jean-François. *Leçons sur la* Phénoménologie de l’esprit *de Hegel.* Paris: Ellipses, 2004.

Martin, Jean-Clet. *Une intrigue criminelle de la philosophie. Lire la* Phénoménologie de l’esprit *de Hegel.* Paris: La découverte, 2004.

Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya, 1993.

Marx, Werner. *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*. Frankfurt: Klostermann, 1981.

———. "Dialectic and the role of the phenomenologist". *G.W.F. Hegel. Critical Assessments* III. Ed. R. Stern. London/New York: Routledge, 2004.

McCarney, Joseph. *Hegel on History*. London/ New York: Routledge, 2000.

Menegoni, Francesca. "Die offenbare Religion". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

Menke, Christoph. "Hegel's Theory of Second Nature: The 'Lapse' of Spirit". *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 17.1 (2013): 31-49.

Moyar, Dean. "Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen". *Hegels Erbe*. Eds. Ch. Halbig, M. Quante y L. Siep. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros, 2005.

Neuser, Wolfgang. "Die Naturphilosophie". *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken* 3*: Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830).* Ed. H. Schnädelbach Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

Nietzsche, Friedrich. "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässige Betrachtungen II)". *Kritische Studienausgabe* [*KSA*] 1. Eds. G. Colli y M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

———. "Zur Genealogie der Moral". *Kritische Studienausgabe* [*KSA*] 5. Eds. G. Colli y M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Nuzzo, Angelica. *Memory, History, Justice in Hegel*. London/New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Ottmann, Henning. *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie.* München: A. Pustet, 1973.

Peperzak, Adrian T. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994

______. "Autorität und Kunstreligion". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

______. "Normes, faits et norms de vie dans la *Phénoménologie de l'esprit*". *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel: lectures contemporaines*. Eds. D. Perinetti y M. A. Ricard. Paris: PUF, 2009.

Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

______. "You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. F. C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

______. "Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology". *Hegel: New Directions*. Ed. K. Deligiorgi. London/New York: Routledge, 2006.

______. "The 'logic of experience' as 'absolute knowing'". *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Eds. D. Moyar y M. Quante. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

______. "Le statut de la littérature dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : sur la vie des concepts". *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel: lectures contemporaines*. Eds. D. Perinetti y M. A. Ricard. Paris: PUF, 2009.

Platón. "Fedro". *Diálogos* III. Madrid: Gredos, 1986.

Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber, 1993.

______. "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*". *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Eds. H. F. Fulda y D. Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Ranchio, Filippo. "Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie". *Hegel-Studien*. Beiheft 64. Hamburg: Meiner, 2016.

Redding, Paul. *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1996.

______. *Analytic Philosophy and The Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Reid, Jeffrey. *Real Words: Language and System in Hegel*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Renault, Emmanuel. *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*. Paris: Vrin, 2015.

Ricci, Valentina. "The Role of 'Erinnerung' in Absolute Knowing: History and Absolutness". *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of 'Erinnerung' in Hegel's System*. Eds. V. Ricci y F. Sanguinetti. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Risser, James. *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer´s Philosophical Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 1997.

Ritter, Joachim. *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

Rockmore, Tom. *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy*. New Haven/ London: Yale University Press, 2005.

Rodin, Davor. "Über zwei Wurzeln der Zeit bei Hegel". *Hegel-Jahrbuch 1996*. Berlin: De Gruyter, 1997.

Rosa, Harmut. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus, 1998.

Rousset, Bernard. *G. W. F. Hegel, Le savoir absolu*. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

Ruggio, Luigi. *Lo spirit è tempo. Saggi zu Hegel*. Milano: Mimesis, 2013.

Russon, John. *Reading Hegel's* Phenomenology. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

______. *Infinite Phenomenology. The Lessons of Hegel's Science of Experience*. Evanston: Northwestern University Press, 2016.

Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets, 2009.

Sandkaulen, Birgit. "Bildung bei Hegel–Entfremdung oder Versöhnung". *Hegel gegen Hegel. Hegel Jahrbuch*. Eds. A. Arndt, J. Zovko y M. Gerhard . Berlin: De Gruyter, 2014.

Schick, Friedrike. "Der Übergang von der Moral zu Religion im Gewissen". *Hegel als Schlüssdenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes *aus Anlass ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Ed. Thomas S. Hoffmann. Hamburg: Meiner, 2008.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultural Despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Schmidt, Dennis J. "Ruins and Roses: Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning and Memory". *Endings. Questions of Memory in Hegel and*

Heidegger. Eds. R. Comay y J. McCumber. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

Schmidt, Josef *'Geist', 'Religion' und 'absolutes Wissen'. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels* Phänomenologie des Geistes. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997.

Schmitz, Hermann. "Hegels Begriff der Erinnerung". *Archiv für Begriffsgeschichten*, 1964.

Schnädelbach, Herbert. "Nicht Hegel vergessen, aber sein System historisieren". *Information Philosophie* 5.30 (2000).

Searle, John. *La construcción de la realidad social*. México: Paidós, 1997.

Seba, Jean-Renaud. "Histoire et fin de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel". *Revue de Métaphysique et de Morale* 85.1 (1980): 27.

Siep, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

Sorensen, Asger. "Not Work, but Alienation and Education". *Hegel-Studien* 49 (2015): 57-88.

Speight, Allen. "Was ist das Schöne an der schönen Seele?". *Hegels* Phänomenologie des Geistes*: ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsswerk der Moderne*. Eds. K. Wieveg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

_____. *The Philosophy of Hegel*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008a.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein dialogischer Kommentar* 1*: Gewissheit und Vernunft,* 2*: Geist und Religion*. Hamburg: Meiner, 2014.

Stern, Robert. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the* Phenomenology of Spirit. London/New York: Routledge, 2002.

Stewart, Jon. "The Architectonic of Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *The* Phenomenology of Spirit *Reader*. Ed. Jon Stewart. New York: State University of New York Press, 1998.

Sticker, Martin. "Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Studien* 49 (2015): 90-122.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2010.

Theunissen, Brendam. *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie*. Hamburg: Meiner, 2014.

Theunissen, Michael. *Hegels Lehre von Absoluten Geist als politisch-theologischer Tratak*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Toews, John Edward. *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Tunick, Mark. "Hegel and The Consecrated State". *Hegel on Religion and Politics*. Ed. Angelica Nuzzo. Albany: State University of New York Press, 2013.

Verene, Donald P. *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the* Phenomenology of Spirit. Albany: State University of New York Press, 2007.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. "Natural Religion. An Investigation on Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *The* Phenomenology of Spirit *Reader*. Ed. Jon Stewart. New York: State University of New York Press, 1998.

Vieweg, Klaus. "Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff". *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Eds. K. Vieweg y W. Welsch. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

Wagner, Jochen. *Die Erfahrung des Wissens, Hegels Phänomenologische Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Eberhard-Karls-Universität, 1987.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf.* Reclam: Stuttgart, 1995.

Westphal, Kenneth R. *Hegel's epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer, 1989.

______. "Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness". *The Blackwell Guide to Hegel's* Phenomenology of Spirit. Ed. K. R. Westphal. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Westphal, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology.* Indiana: Indiana University Press, 1979.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1993.

Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político.* Buenos Aires: Paidós, 2003.

Índice temático

O

P

R

S

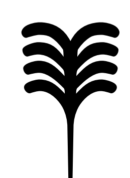
T

V

Y

W

La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto



EDITADO POR EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, FORMA PARTE DE LA BIBLIOTECA ABIERTA, COLECCIÓN GENERAL, SERIE SOCIOLOGÍA. EL TEXTO FUE COMPUESTO EN CARACTERES MINION Y FRUTIGER. SE UTILIZÓ PAPEL HOLMEN BOOK DE 70 GRAMOS Y, EN LA CARÁTULA, CLASSIC LINEN NATURAL WHITE DE 216 GRAMOS. EL LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN BOGOTÁ, EN XPRESS ESTUDIO GRÁFICO Y DIGITAL SAS, EN ABRIL DEL 2020.

Colección General–Biblioteca Abierta

Política y emancipación:
una aproximación desde la ontología política de Miguel Abensour
Dayro Ivan Vasquez Morales
Serie Filosofía

Filosofía y negatividad
Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena
Fernando Forero
Serie Filosofía

La racionalidad de la creencia religiosa
Ángel Rivera y Andrés Buriticá (Eds.)
Serie Filosofía

Discusiones filosóficas con Jorge A. Díaz
Jaime Ramos (Ed.)
Serie Filosofía

Otros títulos

De la Geografía a la Geopolítica.
Discurso geográfico y cartografía a mediados del siglo XIX en Colombia.
Lucía Duque
Colección Academia
Coedición con la Pontificia Universidad Javeriana

Signo, Función y Valor.
Estética y semiótica del arte de Jan Mukařovský
Jarmila Jandova y Emil Volek (Eds.)
Colección Academia

Entre Osos y Dragones:
Miradas transdisciplinares sobre el ascenso de China y Rusia
Diana Andrea Gómez Díaz
y Hernando Cepeda Sánchez (Eds.)
Colección Academia
Coedición con el IEPRI

El recorrido por la experiencia humana y la formación de la conciencia que Hegel expone en la *Fenomenología del Espíritu*, culmina con la figura del *saber absoluto*. Este encarnaría así, no solo la forma de conocimiento y praxis más elevada del individuo, sino también el punto de desarrollo espiritual más alto de las sociedades humanas. ¿Qué quiere decir Hegel realmente con este *saber*? Esta, es, sin embargo, una de las cuestiones más discutidas y oscuras de su filosofía. Por largo tiempo, se impuso la lectura que hacía de este una forma de aprehensión definitiva de una verdad metafísica última, y, por ello, un saber abstracto ciego a las contingencias y diferencias propias de los mundos históricos concretos. Contra esta visión de un Hegel que alcanzaría así una intelección superior por encima de toda experiencia finita, este libro interpreta el *saber absoluto*, al hilo de una lectura juiciosa de las últimas secciones de la *Fenomenología*, como un saber de la insuperable finitud humana, y como la propuesta de un nuevo tipo de pensamiento que, ligado al recuerdo de los vínculos que nos ligan con el mundo, se realiza como una nueva forma de vida. La propuesta es, pues, la de mostrar el *saber absoluto*, no como el acceso a una verdad que anulara toda futura experiencia, sino, al revés, como la forma de experiencia que Hegel diseñó para sociedades futuras que ya no pueden creer en verdades de este tipo, como una experiencia por venir.



ISBN 978-958-794-108-1



